

# AWRĀQ

Estudios  
sobre el  
mundo árabe e islámico  
contemporáneo



Publicado por el  
INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

Vol. XII (1991)

## SUMARIO

### ESTUDIOS

|                                                                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Fierro (M. <sup>a</sup> Isabel), <i>La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas</i> .....                                             | 11  |
| López García (Bernabé), <i>Espacio y comportamiento político en la sociedad urbana marroquí. Fez como observatorio político</i> .....                     | 43  |
| López García (David), <i>La pérdida del Paraíso. La crítica del orientalismo en la novela española de tema marroquí del siglo XX</i> .....                | 79  |
| Martín Muñoz (Gema), <i>Argelia en transición: del Partido Único al Pluralismo político</i> .....                                                         | 93  |
| Mechbal (Adnan), <i>El noroeste de Marruecos ante la ocupación peninsular: reacción regional y dimensión nacional</i> .....                               | 135 |
| Merino (Leonor), <i>La mujer en la literatura magrebí de expresión francesa, exclusión y poder</i> .....                                                  | 161 |
| Soumille (Pierre), <i>Rivalités franco-espagnoles au Maghreb à propos de la protection des catholiques avant et pendant la Révolution Française</i> ..... | 179 |

### NOTAS Y DOCUMENTOS

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Espinar Moreno (Manuel), <i>In memoriam al prof. Juan Martínez Ruiz: notas sobre su bibliografía</i> ..... | 199 |
| Fierro (Ma. Isabel), <i>Los manuscritos árabes de Mauritania</i> .....                                     | 205 |
| Fierro (Ma. Isabel), <i>Nota bibliográfica</i> .....                                                       | 209 |
| Martínez Carreras (Ubaldo), <i>El Gran Maghreb</i> .....                                                   | 223 |
| Morales Lezcano (Víctor), <i>In memoriam Charles-André Julien y Germain Ayache</i> .....                   | 227 |

### RESEÑAS

|                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Agius (Dionisius), <i>The study of Arabic in Malta</i> (Míkel de Epalza).....                                                            | 239 |
| Friedmann (Yohanan), <i>Prophecy continous: aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background</i> (Ma. Isabel Fierro)..... | 241 |
| Lewis (Bernard), <i>El lenguaje político del Islam</i> (B. López García).....                                                            | 245 |
| Martínez Carreras (José U.), <i>El Mundo Árabe e Israel</i> (J.B. Vilar).....                                                            | 249 |
| Mayer (Ann Elizabeth), <i>Islam and human rights: tradition and politics</i> (Ma. Isabel Fierro).....                                    | 255 |
| Morales Lezcano (Víctor), <i>Africanismo y Orientalismo español en el siglo XIX</i> (J.B. Vilar).....                                    | 259 |
| Vilar (Juan Bta.), <i>Mapas planos y fortificaciones de Túnez</i> (D. Hart).....                                                         | 261 |
| Watt, (W. Montgomery), <i>Islamic fundamentalism and modernity</i> (Ma. Isabel Fierro).....                                              | 265 |

# A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO  
CONTEMPORÁNEO

Volumen XII

1991

**AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL  
INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE**

**DIRECTOR**

Miguel Ángel Moratinos Cuyaubé

**CONSEJO DE REDACCION**

José Corral

Universidad Politécnica de Madrid

Míkel de Epalza

Universidad de Alicante

María Isabel Fierro

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Teresa Garulo

Universidad Complutense de Madrid

Bernabé López García

Universidad Autónoma de Madrid

Víctor Morales Lezcano

Universidad Nacional de Educación a Distancia

José Pérez Lázaro

Ministerio de Cultura

Ana Ramos

Universidad Autónoma de Madrid

**SECRETARIA DEL CONSEJO DE REDACCION**

Felisa Sastre

Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.

INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

P.º de Juan XXIII, 5

28040 MADRID

Teléfonos: 534 90 83 y 553 53 00 (ext. 48)

# A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO  
CONTEMPORÁNEO

Volumen XII

1991

© AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACION INTERNACIONAL  
Avda. Reyes Católicos, 4 . 28040 MADRID

ISSN: 0214-834X

Depósito Legal: M-40.073-1978

NIPO: 028-91-037-2

Imprime: GRÁFICAS 82, S.A. Lérida, 41. 28020 MADRID

## **AWRĀQ**

### **Estudios sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo**

AWRĀQ es una revista de investigación científica que publica el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe y que se ocupa de temas culturales relacionados con la civilización árabe e islámica, con especial atención a la Edad Contemporánea y a las relaciones de esa civilización con España y la cultura hispánica.

AWRĀQ no es el órgano oficial de expresión del Ministerio de Asuntos Exteriores, ni de la Agencia Española de Cooperación Internacional, ni del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, por lo que las manifestaciones contenidas en los artículos que publica son de la exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan la opinión, ni del Ministerio, ni de la Agencia, ni del Instituto, ni del Consejo de Redacción de la Revista.

AWRĀQ tendrá una periodicidad anual, sin perjuicio de que, si las circunstancias lo aconsejan, se publiquen suplementos o números monográficos con una periodicidad distinta.

La presentación de originales se ajustará las normas de publicación establecidas por el Consejo de Redacción.





## SUMARIO

### ESTUDIOS

|                                                                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Fierro (M. <sup>a</sup> Isabel), <i>La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas</i> .....                                             | 11  |
| López García (Bernabé), <i>Espacio y comportamiento político en la sociedad urbana marroquí. Fez como observatorio político</i> .....                     | 43  |
| López García (David), <i>La pérdida del Paraíso. La crítica del orientalismo en la novela española de tema marroquí del siglo XX</i> .....                | 79  |
| Martín Muñoz (Gema), <i>Argelia en transición: del Partido Unico al Pluralismo político</i> .....                                                         | 93  |
| Mechbal (Adnan), <i>El noroeste de Marruecos ante la ocupación peninsular: reacción regional y dimensión nacional</i> .....                               | 135 |
| Merino (Leonor), <i>La mujer en la literatura magrebí de expresión francesa, exclusión y poder</i> .....                                                  | 161 |
| Soumille (Pierre), <i>Rivalités franco-espagnoles au Maghreb à propos de la protection des catholiques avant et pendant la Révolution Française</i> ..... | 179 |

### NOTAS Y DOCUMENTOS

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Espinar Moreno (Manuel), <i>In memoriam al prof. Juan Martínez Ruiz: notas sobre su bibliografía</i> ..... | 199 |
| Fierro (Ma. Isabel), <i>Los manuscritos árabes de Mauritania</i> .....                                     | 205 |
| Fierro (Ma. Isabel), <i>Nota bibliográfica</i> .....                                                       | 209 |
| Martínez Carreras (Ubaldo), <i>El Gran Maghreb</i> .....                                                   | 223 |
| Morales Lezcano (Víctor), <i>In memoriam Charles-André Julien y Germain Ayache</i> .....                   | 227 |

### RESEÑAS

|                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Agius (Dionisius), <i>The study of Arabic in Malta</i> (Míkel de Epalza).....                                                            | 239 |
| Friedmann (Yohanan), <i>Prophecy continous: aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background</i> (Ma. Isabel Fierro)..... | 241 |
| Lewis (Bernard), <i>El lenguaje político del Islam</i> (B. López García).....                                                            | 245 |
| Martínez Carreras (José U.), <i>El Mundo Árabe e Israel</i> (J.B. Vilar).....                                                            | 249 |
| Mayer (Ann Elizabeth), <i>Islam and human rights: tradition and politics</i> (Ma. Isabel Fierro).....                                    | 255 |
| Morales Lezcano (Víctor), <i>Africanismo y Orientalismo español en el siglo XIX</i> (J.B. Vilar).....                                    | 259 |
| Vilar (Juan Bta.), <i>Mapas planos y fortificaciones de Túnez</i> (D. Hart).....                                                         | 261 |
| Watt, (W. Montgomery), <i>Islamic fundamentalism and modernity</i> (Ma. Isabel Fierro).....                                              | 265 |



# ESTUDIOS



# LA EMIGRACION EN EL ISLAM: CONCEPTOS ANTIGUOS, NUEVOS PROBLEMAS<sup>1</sup>

M.<sup>a</sup> ISABEL FIERRO

Madrid - CSIC

## 1. Introducción

En términos generales, se puede decir que el derecho islámico clásico divide el mundo en dos partes: la *dār al-islām* y la *dār al-kufr/dār al-ḥarb*, es decir, en aquellos territorios en los que predomina el Islam y los territorios en los que predomina la infidelidad (*kufr*) y que están, por lo tanto, bajo la amenaza bélica del Islam, pues esos últimos territorios están expuestos al *ḡihād*, término que generalmente se traduce por “guerra santa”. El *ḡihād* es una acción armada que tiene por objeto la expansión o defensa del Islam, sin que entre sus objetivos prioritarios se cuenten, en principio, ni el botín ni la conversión por medio de la fuerza de los no musulmanes. A éstos se les da la siguiente opción: a) convertirse al Islam; b) seguir con su religión (en el caso de que sea considerada monoteísta) y someterse al status de la *ḡimma*, es decir, convertirse en un grupo protegido, con derecho a autonomía interna, tutela de la vida y de los bienes, libertad para practicar su culto, defensa contra el enemigo; la contrapartida es el pago de unos impuestos especiales<sup>2</sup>. El derecho islámico clásico no tiene experiencia sustancial de musulmanes viviendo fuera la

<sup>1</sup> Este artículo está basado en una conferencia impartida el 21 de agosto de 1991 dentro del curso de verano de la Universidad Complutense “El Islam y Occidente”, curso dirigido por el profesor Juan Ignacio Sáenz Díez. Quiero expresar mi agradecimiento a Paz Fernández por su inapreciable orientación bibliográfica.

<sup>2</sup> Para más detalles v. el libro de Fattal citado en la bibliografía y Peters, *Islam and Colonialism*, pp. 9-37.

*dār al-islām*, puesto que la elaboración de la parte fundamental de ese derecho se produjo en una época en la que el estado normal era que el musulmán viviese en una sociedad cuya estructura y conceptos fundamentales estaban basados en el Islam. Se trata, en efecto, de un código elaborado para una religión en expansión. Cuando las circunstancias históricas determinaron que el Islam retrocediese en ciertas zonas, el derecho islámico tuvo que tratar el problema de los musulmanes que se veían obligados a vivir en la *dār al-kufr* y, en ese tratamiento, la doctrina de la *hiḡra* o emigración hace su aparición, pues, en principio, un musulmán que vive fuera de la *dār al-islām* está obligado a emigrar. Esta doctrina se inspiraba, como veremos, en el precedente establecido en los comienzos del Islam, cuando la joven comunidad musulmana era minoritaria y tuvo que recurrir a la emigración.

El concepto de *dār al-islām* es relevante dentro de la identidad musulmana. El estudio de cómo ese concepto ha evolucionado y cambiado a lo largo de la historia ayuda a comprender mejor cómo los musulmanes se han percibido y se perciben a sí mismos. Es especialmente importante para entender una determinada fase de la lucha de independencia contra el dominio colonial europeo, así como para analizar varios movimientos políticos actuales en el mundo islámico, a los que se suele denominar “integristas” o “fundamentalistas”. Como ha puesto de relieve Masud<sup>3</sup>, ese estudio se puede plantear desde el punto de vista de cómo debe expresar un musulmán su identidad bajo un gobierno no islámico: ¿puede permanecer en ese territorio sin poner en peligro su identidad musulmana?, ¿debe luchar para establecer en ese territorio la *dār al-islām* (a través del *ḡihād* o de otros medios)?, ¿debe emigrar?

Se podría decir, y se ha dicho, que para muchos musulmanes los conceptos de *dār al-islām* y *dar ʿal-ḡarb* están pasados de moda y han dejado de ser funcionales, como también sería el caso con los conceptos de *ḡihād* y *hiḡra*. Sin embargo, la relevancia de dichos conceptos y su funcionalidad (con nuevos matices e interpretaciones) en el Islam moderno y contemporáneo se pone de manifiesto, como he

<sup>3</sup> “Being Muslim in a Non-Muslim Polity”, p. 118.

dicho, en toda aproximación al estudio de la lucha contra el dominio colonial y del fundamentalismo islámico, pero también en el análisis de las actitudes de las comunidades musulmanas que actualmente viven en Europa Occidental y que constituyen una minoría religiosa. Como ha puesto de relieve Nielsen<sup>4</sup>, las formulaciones musulmanas con respecto a la sociedad europea se nutren de conceptos islámicos, de manera que algunos musulmanes discuten el grado de participación dentro de dicha sociedad en términos de si Europa debe ser considerada *dār al-islām* o *dār al-ḥarb* y cuáles son las consecuencias de dicha clasificación; otros consideran que un status parecido al de la *ḍimma* en un estado confesional cristiano es preferible al status del que disfrutaban las comunidades religiosas en un estado secular y laico; para otros, ese estado secular es bienvenido por las oportunidades que ofrece, especialmente si su experiencia en sus países de origen ha sido de conflicto con ideologías religiosas.

El objetivo de este estudio es ofrecer una panorámica de la relevancia del concepto de *hiḡra* en el Islam moderno y contemporáneo. Como ya he tenido ocasión de exponer en otra ocasión<sup>5</sup>, el pensamiento musulmán moderno debe ser estudiado prestando la debida atención a sus raíces y precedentes en la tradición islámica, razón por la cual pasaré primero a exponer la evolución del concepto de *hiḡra* en el Islam hasta el siglo XIII/XIX.

## 2. El concepto de *hiḡra* en el Islam hasta el siglo XIII/XIX

2.1. Los fundamentos doctrinales (Corán y hadiz) en el contexto de la biografía del Profeta Muḡammad<sup>6</sup>

La doctrina islámica relativa a la *hiḡra* se fundamenta en varias aleyas coránicas<sup>7</sup>, aunque las que más se citan son VIII, 72 (“Quienes

<sup>4</sup> “Muslims in Europe”, p. 8.

<sup>5</sup> V. mi reseña a la obra de Y. Friedmann, *Prophecy continuous. Aspects of Aḡmadī Religious Thought and its Medieval Background*, en este mismo número de *Awraq*.

<sup>6</sup> En la elaboración de este apartado y del siguiente me he basado fundamentalmente en los estudios de Rubin, “*Hijra*” y Masud, “The obligation to migrate”.

<sup>7</sup> Corán IX, 20; II, 218; III, 195; XVI, 41, 110; IV, 100; XXIX, 26; LIX, 8-9; XXIV, 22; IX, 101.

creen y han emigrado, han combatido con sus riquezas y sus personas en la senda de Dios; quienes han dado refugio y han auxiliado, todos éstos están en relación unos con otros. Para quienes creen y no han emigrado, no tenéis relación de ninguna clase hasta que emigren. Si os piden socorro a causa de la religión, debéis prestarles auxilio, a menos que sea contra gentes con las que tengáis una alianza”) y IV, 97-100 (Quienes, injustos consigo mismos, sean llamados hacia Dios por los ángeles, oirán decir a éstos: “¿Quiénes fuisteis?”. Responderán: “Estuvimos capitidismuinidos en la tierra”. Dirán: “¿No era suficientemente amplia la tierra de Dios para que emigraseis por ella?”. El refugio de éstos será el Infierno. ¡Qué pésimo porvenir! Excepción hecha de los hombres, mujeres y niños débiles (*mustaḍʿafūn*) que no podían amañarse para huir ni dirigirse por la buena senda. A éstos es posible que Dios les borre la falta. Dios es absolvente, indulgente. Quien emigre en la senda de Dios, encontrará numerosos recursos y amplio espacio. Quien salga de su casa emigrando para reunirse con Dios y su Enviado y le sobrevenga la muerte, tendrá su recompensa junto a Dios...”)<sup>8</sup>. En general, la idea de *hiḡra* aparece en el Corán como uno de los actos sagrados hechos “en el camino de Dios” (*fī sabīl Allāh*), siendo el otro el *ḡihād*: los contemporáneos de Muḡammad que tuvieron que hacer *hiḡra* eran creyentes perseguidos que se vieron forzados a abandonar su tierra natal y a luchar y morir en el camino de Dios. Estas aleyas hacen referencia, en efecto, al hecho de que, dada la hostilidad mostrada por los mequenses hacia el Profeta, éste se vio obligado a emigrar de La Meca a Medina en el año 622 d.C., y, a partir de ese momento, la *hiḡra* de los musulmanes a Medina fue considerada obligatoria como medio de expresar la identidad musulmana y como medio de debilitar a La Meca (los primeros musulmanes eran mequenses) y fortalecer a Medina. Sólo se permitió permanecer en La Meca a las personas incapaces de emigrar, a los que se denomina *mustaḍʿafūn*. Esta situación duró el período com-

<sup>8</sup> La traducción es de J. Vernet, *El Corán*, Barcelona 1963.



prendido entre los años 1-6/622-28<sup>9</sup>. En este último año (marzo 628) tuvo lugar un tratado entre el Profeta y los mequenses por el que cesaban las hostilidades durante diez años y que permitía a los musulmanes permanecer en La Meca sin tener que emigrar. Este tratado fue roto a los diez meses, cuando se reanudaron las hostilidades, culminando con la entrada de Muḥammad en La Meca en ramadān, 8/enero 630. A partir de este año, y puesto que la *hiḡra* se había planteado fundamentalmente como un movimiento migratorio de La Meca a Medina, surgió la cuestión de si su significado se limitaba a designar ese movimiento o si se podía generalizar en el sentido de emigración desde fuera hacia la *dār al-islām*, es decir, de si toda persona que se convirtiese al Islam fuera del territorio controlado por los musulmanes debía abandonar su región de origen (equivalente a *dār al-kufr*) y emigrar a la *dār al-islām*. Esta discusión estaba estrechamente relacionada con un hadiz según el cual el Profeta, tras la conquista de La Meca, habría proclamado: “No hay emigración tras la conquista” (*lā hiḡra baʿda l-fath*). Ahora bien, se han transmitido otros hadices en los que la *hiḡra* sigue apareciendo como una obligación del musulmán. De hecho, tras la muerte del Profeta, los conversos al Islam solían emigrar a las ciudades en las que se había asentado el ejército musulmán (*amṣār*), del que entraban a formar parte. El hadiz “No hay emigración tras la conquista” se interpretó de manera restrictiva como referido al cese de la obligación de abandonar La Meca una vez que ésta entró a formar parte de la *dār al-islām*, y se le añadió una segunda parte que decía “sólo *ḡihād* y sincera intención (*niyya*); si se os llama a combatir, acudid rápidamente”. Por otro lado, el deber de combatir necesitaba de la *hiḡra*, es decir, de la emigración de los conversos a los campamentos militares, situación que

<sup>9</sup> No es necesario recordar que la fecha de la emigración del Profeta (hégira) fue escogida para marcar el comienzo del año islámico. La importancia que tenía dentro de la nueva religión el precepto de la *hiḡra* se muestra en el hecho de que en los papiros griegos y siriacos contemporáneos se hace referencia a los musulmanes con el apelativo de “Magaritai” y “Mahgre”, derivados ambos de la raíz “hḡr”. Una interpretación reciente y polémica del significado de *hiḡra* en el Islam temprano puede encontrarse en P. Crone y M. Cook, *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge 1977, p. 9.

quedó reflejada en el hadiz “No cesará la *hiġra* mientras haya que combatir al enemigo” (*lā tanqaṭi u (l-hiġra) mā ŷūhida l-<sup>c</sup>aduww*).

La exhortación del Profeta a separarse de los politeístas (*mufāraqat al-muṣrikīn*) se interpretó como la obligación de abandonar la *dār al-kufr* para aquellos que abrazaban el Islam, aunque hubo quien la interpretó meramente como exhortación a poner fin a toda relación con ellos, sin que implicase necesariamente abandono del territorio.

El término islámico *hiġra* estaba estrechamente asociado a su significado pre-islámico, a saber, el cambio de residencia del beduino al trasladarse del desierto a la ciudad, significado éste que volvió a aparecer modernamente en el movimiento wahlābī<sup>10</sup>. Otro significado relacionado era la ruptura de los lazos de parentesco y asociación. En el paso al Islam, la *hiġra* quedaba definida como una obligación de movimiento físico hacia una definición de sí mismo en la naciente comunidad musulmana (el rechazo de emigrar significaba exclusión de dicha comunidad), al tiempo que establecía unos lazos de parentesco entre los musulmanes y quedaba asociada estrechamente con el *ŷihād*.

El modelo de *hiġra* asociado a las relaciones del Profeta con La Meca es el que causó mayor impacto en la tradición islámica. Sin embargo, hubo otro con características algo diferentes: la emigración a Abisinia. Un grupo de musulmanes en efecto había abandonado La Meca en el año 615, dirigiéndose a Abisinia donde permanecieron hasta el año 7/628 en que fueron llamados por Muḥammad a Medina. Fue una emigración voluntaria a diferencia de la que tuvo lugar a Medina. Mientras que la emigración a Medina fue precedida por pactos entre el Profeta y las gentes de Medina, quienes se comprometieron a proteger a los musulmanes y a combatir a sus enemigos, ello no fue así en el caso de la emigración a Abisinia.

<sup>10</sup> V. J. S. Habib, *Ibn Saūd's Warriors of Islam: the Ikhwan of Najd and their role in the creation of the Saudi Kingdom, 1910-1930*, Leiden 1978.

## 2.2. La doctrina de *hiġra* según los jāriġies, los ūfies y las escuelas jurídicas sunnies

La secta islámica de los jāriġies fue uno de los primeros grupos en desarrollar el concepto de *hiġra*, del que hicieron un precepto obligatorio junto con el *ġihād hiġra* significaba emigrar a territorio jāriġí, ya que el resto era considerado *dār al-kufr*, que venía a englobar así a los territorios no musulmanes y a los musulmanes no jāriġies. La toma de postura jāriġí está próxima a la adoptada por algunos de los movimientos reformistas del Islam, como el de Ibn Tūmart<sup>11</sup>, así como a la adoptada por algunos de los movimientos fundamentalistas modernos.

El hadiz ya mencionado de *lā hiġra baʿda l-fath* se interpretó como el fin de la obligación del cambio físico de localidad, pero subsistió la necesidad de “emigrar del mal”, es decir, de una revisión espiritual de la propia moral. Esta idea, apoyada en otros hadices (“La mejor *hiġra* es abandonar todo aquello que Dios desapruueba”, “Musulmán es aquél de cuya lengua y mano los musulmanes están a salvo, y emigrante (*muhāġir*) es aquél que abandona todo aquello que Dios prohíbe”), es especialmente característica del pensamiento ūfí.

Dentro de las escuelas jurídicas sunnies, las que prestaron mayor atención al precepto de la *hiġra* en los primeros siglos fueron la escuela ḥanafí y la ūfí.

Para al-Šāfiʿí (m. 204/820), el deber de la *hiġra* está limitado a quienes sufren persecución en el lugar donde se han convertido al Islam. Un miembro de su escuela, al-Mawardī (m. 450/1058), llega a afirmar que si un musulmán puede observar su religión en la *dār al-kufr*, ésta se convierte en *dār al-Islām* para él, y se debe quedar allí porque tal vez otros le sigan y se convierta al Islam. Los ūfies elaboraron una tercera categoría además de la *dār al-islām* y de la *dār al-kufr*: es la *dār al-ṣulḥ* o *dar al-ahd*, que existe cuando los infieles

<sup>11</sup> V. EI 2, III, 983-4 (J. F. P. Hopkins).

concluyen un armisticio con los musulmanes, por el cual los infieles retienen la posesión de sus tierras y pagan a cambio impuestos.

Para los ḥanafíes, ese mismo territorio es *dār al-islām* porque la soberanía pertenece a los musulmanes<sup>12</sup>. La escuela fundada por Abū Ḥanīfa es la que se ha ocupado más detenidamente de las reglas por las que un territorio pasa de una categoría a otra, siendo la regla general que la *dār al-ḥarb* pasa a ser *dār al-islām* cuando pasa bajo soberanía musulmana y la *ṣarī'a* es aplicada. Para el derecho ḥanafí clásico, la *dār al-islām* se transforma en *dār al-ḥarb* si se dan las siguientes condiciones: a) las leyes de los infieles tienen la supremacía y ninguna ley islámica puede ser ejecutada; b) los musulmanes y los no musulmanes dejan de estar gobernados por los pactos originales vigentes antes de la ocupación por parte de los no musulmanes; c) el territorio en cuestión es adyacente a la *dār al-ḥarb*<sup>13</sup>. Ulemas posteriores (especialmente de la India) fueron menos estrictos y consideraron que un territorio se puede seguir considerando *dār al-islām* si los musulmanes están a salvo y se pueden cumplir ciertas leyes religiosas, como la celebración del viernes y otras fiestas; otros añaden que debe haber un cadí<sup>14</sup>. Para los ḥanafíes, el concepto de *dār al-islām* es sobre todo territorial y una persona es tratada de acuerdo con el territorio en el que vive: en consecuencia, un musulmán que no emigra de la *dār al-ḥarb*, debe ser gobernado por las leyes de la *dār al-ḥarb*. Veremos cómo esta doctrina fue aplicada durante el período colonial.

En general, el derecho islámico clásico prestó poca atención a la doctrina de la *hiḡra*: por ejemplo, no suele dedicársele un apartado especial sino que su tratamiento se incluye dentro de la sección dedicada al *ḡihād*<sup>15</sup>. Cuando se planteó el problema fue en relación al caso de *man aslama wa-lam yuhāḡir*, es decir, del converso fuera de

<sup>12</sup> V. Peters, *Islam and colonialism*, pp. 11-12.

<sup>13</sup> Masud, "The obligation to migrate", p. 39. V. también Peters, *Peter and Colonialism*, p. 12.

<sup>14</sup> V. Masud, "Shehu Usman", p. 75, nota 10.

<sup>15</sup> V. al respecto Masud, "The obligation to migrate", p. 45. No he encontrado ningún apartado dedicado a la *hiḡra* en *al-Muḡallā* de Ibn Ḥazm (11 vols. en 8, El Cairo 1348/1929), a pesar de que unos veinte años después de su muerte (que tuvo lugar en 456/1064), el avance cristiano en al-Andalus iba a empezar a hacer necesario desempolvar la doctrina islámica de la emigración.

territorio islámico que sigue viviendo en la *dār al-kufr*: si hay guerra entre los musulmanes y el país en el que vive ese converso, ¿qué tratamiento hay que darle?, ¿se le puede matar como a los infieles entre los que vive?, ¿se pueden coger sus propiedades y su dinero como botín? Para la mayoría de los *mālikíes*, su status se definía en función del territorio en que residía y por tanto se le debía tratar como a un no musulmán (su persona, familia y propiedades no eran inviolables); según al-Šāfi‘ī, el hecho de ser musulmán le hace inviolable, mientras que para el alfaquí andalusí Abū Bakr b. al-‘Arabī (m. 543/1148), la persona es inviolable, pero no su propiedad.

Resumiendo, la tendencia general fue considerar que el hadiz *lā hiġra ba‘da l-fath* abolía la emigración de La Meca a Medina, mientras que el hadiz *lā tanqaṭi‘u l-hiġra* mantenía la obligación de la emigración de la *dār al-kufr* a la *dār al-islām*. Ahora bien, esto último se cualificó de la siguiente manera: a) los que se pueden permitir emigrar y están perseguidos sin poder observar su religión libremente, deben hacer la *hiġra*; b) en el caso de los que se pueden permitir emigrar, pero gozan de libertad a la hora de observar su religión, la *hiġra* tan sólo es recomendable; c) aquellos que no pueden emigrar por encarcelamiento o enfermedad o por carecer de medios pueden permanecer legítimamente en la *dār al-kufr*.

Por otro lado, y por lo que se refiere al propio territorio islámico, los ulemas y alfaquíes sunníes, en general, son quietistas a diferencia de los *jāriġíes*, razón por la cual tendieron a mantener el statu quo y a aceptar a gobernantes injustos o no muy religiosos, siempre y cuando no interfiriesen en su derecho a interpretar la ley religiosa del islam (*‘sarī‘a*)<sup>16</sup>. Es decir, para ellos, si un gobernante era, aunque sólo nominalmente, musulmán, el territorio que gobernaba debía ser considerado *dār al-islām*. En suma, frente a los *jāriġíes*, los sunníes tendieron a definir *dār al-islām*: a) como un territorio gobernado por un musulmán; b) un territorio donde el gobernante, aun no siendo musulmán, permite a los musulmanes practicar su religión libremente.

<sup>16</sup> Sobre la ilicitud de rebelarse en el Islam v. J. L. Kraemer, "Apostates, rebels and brigands", *Israel Oriental Studies* X (1980), pp. 34-73.

2.3. La doctrina de la *hiġra* tras la conquista de territorios pertenecientes a la *dār al-islām*, especialmente a partir del siglo VII/XIII.

El problema de los territorios islámicos pasados bajo soberanía no musulmana empezó a ser un fenómeno con características duraderas a partir del siglo V/XI con el avance cristiano en Sicilia y al-Andalus y la primera cruzada<sup>17</sup>. El problema se agudizó en el siglo VII/XIII cuando al avance cristiano en occidente se unió el avance de los mongoles en el este (el primer *il-jān* que se convirtió al Islam fue Gāzān en 694/1295).

La situación de las poblaciones musulmanas que quedaron bajo dominio cristiano en la Península Ibérica dio origen a una literatura relativamente abundante que ha sido objeto de diversos estudios<sup>18</sup>. Una parte importante de esa literatura es la constituida por fetuas en las que se plantea el problema de si debe abandonarse un territorio que ha sido previamente *dār al-islām*.

Un grupo de alfaquíes (entre los que se cuentan Abū Bakr b. al-<sup>c</sup>A-rabī, Ibn Ruṣḍ, Ibn al-Ĥāġġ, Ibn Miqlāṣ, al-Wansārīsī...) se decantó claramente por la obligatoriedad de la emigración para todos aquellos que pudieran permitírselo, estableciendo una analogía (*qiyās*) con los musulmanes de La Meca en época del Profeta. Las razones que determinaron la emisión de tales dictámenes jurídicos fueron fundamentalmente: a) el sentimiento de que el Islam debe mantener su superioridad con respecto a las otras religiones, sentimiento nacido en la época en que existió dicha superioridad; b) temor a que los musulmanes colaborasen con el enemigo cristiano en el terreno militar y a que contribuyesen a enriquecerlo con su trabajo, al tiempo que su situación les imposibilitaba para cumplir con el precepto del *ġihād*; c) temor a que los preceptos islámicos no pudiesen ser cum-

<sup>16</sup> Sobre la ilicitud de rebelarse en el Islam v. J. L. Kraemer, "Apostates, rebels and brigands", *Israel Oriental Studies* X (1980), pp. 34-73.

<sup>17</sup> Para la situación anterior, v. Mu'nis, "Asnā al-matā'ir", pp. 135-6 y 168.

<sup>18</sup> V. los trabajos de Buzineb, Cantineau, Epalza, Harvey, Longás, Mañllo Salgado, Molina López, Mu'nis, Romero, Sabbagh, citados en la bibliografía, estudios todos ellos en los que el lector interesado puede encontrar más referencias bibliográficas sobre este tema.

plidos y a que mujeres musulmanas pudiesen quedar expuestas a matrimonios con cristianos; d) temor a que la convivencia con los cristianos llevase a los musulmanes a imitarlos en sus formas de vestir, costumbres, lengua<sup>19</sup> y a que esa imitación, aculturación o asimilación acabase conduciendo a la apostasía. Al-Wansārī<sup>20</sup> recuerda que, si hay que elegir entre un país donde impera la infidelidad aunque haya justicia, y otro en el que hay un gobierno islámico aunque sea injusto, este último debe ser el escogido. Estudiosos<sup>20</sup> de la postura de este grupo de alfaquíes han querido ver en ella una muestra de inmovilismo y de ausencia de ese “esfuerzo personal de interpretación” (*iḥtihād*), cuya puerta se habría cerrado desde fecha muy temprana en el Islam. Sin embargo, hace tiempo que se ha demostrado que la puerta del *iḥtihād* no se cerró nunca<sup>21</sup> y un especialista en derecho islámico como Masud considera que la doctrina de la *hiḥra*, a pesar de que en ella se hace constante referencia a los precedentes doctrinales establecidos en el Islam temprano, se ha mostrado como muy adaptable a diferentes contextos políticos<sup>22</sup>. En este sentido, es de destacar el estudio de Sabbagh que, a mi modo de ver, muestra cómo la actitud del grupo de alfaquíes que abogaban por la emigración se vio compensada por la adoptada por otro grupo, el de los que consideraron que era lícito permanecer en territorio no musulmán, siempre y cuando la religión musulmana no se viera amenazada. El representante más “extremista” de este grupo es Aḥmad b. Abī Yumū<sup>23</sup>, conocido como el “muftí de Orán”, quien en su fetua admitía el recurso a la *taqiyya*, es decir, al disimulo de las creencias religiosas, propugnando así el paso a un cripto-Islam que facilitaba el que los moriscos

<sup>19</sup> Hay que recordar a este respecto la insistencia que hay en el Islam a diferenciarse de judíos y cristianos (*mujālafat ahl al-kitāb*): v. Ibn Waḍḍāḥ al-Qurṭubī, *Kitāb al-bidaʿ*, Madrid 1987, p. 106.

<sup>20</sup> Me refiero fundamentalmente a Mañllo y Molina López que parecen haber llegado independientemente a posturas muy parecidas.

<sup>21</sup> V. B. Weiss, “Interpretation in Islamic law: the theory of *ijtihād*”, *American Journal of Comparative Law* 26 (1978), pp. 199-212 y W. B. Hallaq, “Was the gate of *ijtihād* closed?”, *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), pp. 3-41.

<sup>22</sup> “The obligation to migrate”, p. 45. V. también Voll, “The Mahdi’s concept and use of *hijrah*”, p. 41.

se viesen libres de todo posible sufrimiento por causa de su fe, siempre y cuando esa fe permaneciese viva en su interior. Como bien señala Sabbagh, la religión de los moriscos evoluciona a partir de los medios que le ofrece la propia religión musulmana: al-Wansārīsī, preocupado por el problema real de la aculturación, propone como solución la emigración, mientras que el muftí de Orán se dirige a aquellos musulmanes que, por diversas razones, no han podido emigrar (equivalentes a los *mustad'afūn* de los que habla el Corán) y les propone una "estrategia de supervivencia", el cripto-Islam, con la esperanza de que algún día la situación cambie, gracias a la intervención turca, y puedan volver a profesar abiertamente su religión.

El caso de los musulmanes andalusíes nos brinda, pues, un primer ejemplo de actuación de la doctrina jurídica clásica en una nueva situación política, concretándose en dos actitudes: la de quienes consideran que el peligro de aculturación debe ser combatido mediante la emigración, y la de quienes buscan combatir la aculturación con un recurso disponible en el Islam, la *taqiyya*, que supone poner mayor énfasis en la intención (*niyya*) con la que se llevan a cabo los preceptos religiosos que en su cumplimiento exterior. Es interesante señalar que el recurso de la *taqiyya* ha sido practicado fundamentalmente por las tendencias minoritarias o "sectarias" dentro del Islam, como el *šī'ismo*, lo cual determinó que en la corriente mayoritaria (Islam sunní) surgiese una actitud contraria a la *taqiyya*. La fetua del muftí de Orán muestra que, al darse parecidas circunstancias, representantes del Islam sunní echaron mano de la misma estrategia a la que habían recurrido los *šī'íes*.

El caso de los moriscos se ha convertido en un precedente esgrimido por algunos autores musulmanes preocupados por el destino de los musulmanes que constituyen minorías religiosas. Por ejemplo, F. el Manssoury traza este negro cuadro de los musulmanes en Europa: "Remembering little of Islam and accepting less of Christianity, these rootless young men and women may yet become the lost tribe of Islam. Will the Spanish experience be repeated?"<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> "Muslims in Europe", p. 84.



### 3. El concepto de *hiġra* en el mundo islámico a partir del siglo XIII/XIX

#### 3.1. Países bajo dominio colonial

La práctica de la *hiġra*, como abandono de la alianza política e intelectual con gobernantes no musulmanes y como emigración real, constituyó una de las respuestas islámicas al colonialismo europeo. En efecto, en la resistencia contra dicho colonialismo, la doctrina del *ġihād* no fue la única invocada, sino que también se invocó la doctrina de la *hiġra*, como en época del Profeta<sup>24</sup>. Los movimientos anti-coloniales cuyo objetivo era el establecimiento de un estado islámico, gobernado por la *šarīʿa*, recurrieron a la doctrina de la *hiġra* para inducir a los musulmanes que vivían bajo dominio colonial a emigrar a los territorios donde el nuevo estado estaba siendo establecido. Más tarde, cuando se acabó la resistencia armada activa, la obligación de emigrar jugó un papel independiente, con un elevado número de musulmanes emigrando colectivamente de los territorios colonizados. Los más famosos de estos últimos movimientos fueron el éxodo argelino de Tremecén en 1911 y el movimiento “Hijrat” en la India en 1920.

Veamos algunos casos de la aplicación de la doctrina de la *hiġra* en la lucha contra el colonialismo.

**Argelia.** Tras la ocupación francesa de Argel en 1830<sup>25</sup>, la orden *šūfī* Qādiriyya tuvo un destacado protagonismo en la lucha contra los franceses. Uno de sus miembros, ʿAbd al-Qādir (1808-1883), fue el comandante militar más importante de dicha lucha, llegando a dominar el territorio del interior de la Argelia occidental. En 1837, ʿAbd al-Qādir solicitó una fetua al alfaquí marroquí ʿAlī ʿAbd al-Salām al-Tasūlī (m.c. 1843) sobre cómo debía actuar con respecto a los musul-

<sup>24</sup> V. Peters, *Islam and colonialism*, pp. 41-2 y Masud, “Shehu Usumanu”, p. 74.

<sup>25</sup> Para lo que sigue v. Peters, *Islam and colonialism*, pp. 56-9.

manes que colaboraban con los franceses y sobre la solicitud de la *zakāt* que exigía pagar a los musulmanes para sostener la lucha contra el enemigo. En respuesta, al-Tasūlī escribió un tratado<sup>26</sup>, en el que tocó también cuestiones tales como la licitud de concluir tratados con el enemigo y la obligación de los musulmanes residiendo en territorio enemigo de emigrar a territorio islámico. Este último punto era de gran importancia para ʿAbd al-Qādir por razones estratégicas, ya que la emigración era un factor importante en el fortalecimiento de la *dār al-islām* que había logrado establecer. Por esta razón, en el mismo año 1837 solicitó una fetua sobre la *hiḡra* a los ulemas egipcios (los ulemas argelinos estaban divididos entre los que estaban a favor y en contra de la obligatoriedad de la emigración)<sup>27</sup>. Le respondió el ulema egipcio Muḡammad ʿIllayṣ (1802-1883), mālikí, quien se decantó claramente a favor de la emigración, recurriendo al precedente establecido en las fetuas de al-Waṣṣarīsī. El problema de la obligación de emigrar siguió preocupando a ʿAbd al-Qādir, quien compuso un tratado al respecto en 1843, en el que refutaba los argumentos de sus enemigos. Los argelinos fueron derrotados y en 1871 el poder colonial francés quedó firmemente establecido. La superioridad militar hizo imposible toda resistencia efectiva. Fue entonces cuando el fenómeno de emigración colectiva ganó importancia. La crisis económica y el clima de opresión política y cultural hizo que muchos argelinos emigrasen a Marruecos, Túnez y Siria. El número de emigrantes llegó a alarmar a los colonizadores, quienes vieron en esa emigración meramente el resultado de la propaganda otomana y panislámica. Para combatirla, solicitaron fetuas que fueran favorables a la administración francesa. El gobernador-general Jules Cambon pidió a los muftíes de La Meca que emitiesen una fetua sobre el status de los musulmanes que viven en un territorio conquistado por infieles en las siguientes condiciones: esos infieles no les impiden el

<sup>26</sup> Trad. por Michaux-Bellaire: v. bibliografía.

<sup>27</sup> Para el texto de la consulta de ʿAbd al-Qādir, v. Peters, *Islam and colonialism*, p. 58: en ella cita las posturas dispares de los ulemas argelinos y sus argumentos, y pregunta si es lícito matar a los musulmanes que han permanecido en territorio enemigo.

ejercicio de su religión y nombran cadíes que les juzguen de acuerdo con la *šarī'a*. En esas circunstancias, ¿están obligados a emigrar o no?, ¿están obligados a combatir a los infieles, aunque no estén seguros de conseguir la victoria?, ¿la región en la que esos musulmanes viven es *dār al-ḥarb* o *dār al-islām*? El muftí ḥanafí de La Meca consultado sólo contestó a la primera y tercera pregunta, diciendo que la emigración es obligatoria solamente cuando los musulmanes no pueden ejercer su religión abiertamente y cuando tienen suficientes medios para el viaje, y que tal territorio debe ser considerado *dār al-islām* mientras la *šarī'a* sea aplicada. El muftí šafī'í de La Meca contestó a la primera pregunta de la misma manera que el ḥanafí, y a la tercera diciendo que ese territorio tenía que ser considerado *dār al-ḥarb*; a la segunda, contestó que el *ŷihād* no era obligatorio, puesto que los musulmanes no lo podían llevar a cabo con éxito. Los administradores franceses distribuyeron las fetuas entre la población y la emigración disminuyó, aunque ello pudo ser debido a la mejora de la situación económica. En 1911 se produjo una nueva emigración, cuando varios cientos de musulmanes de Tremecén emigraron a países musulmanes<sup>28</sup>, en parte por motivos económicos y en parte por temor a que se les obligase a entrar en el ejército francés y tuviesen que luchar contra los marroquíes. Es el último ejemplo de resistencia de inspiración religiosa contra los franceses en Argelia<sup>29</sup>.

**India.** En la India hubo una importante y extensa discusión sobre el status de la India bajo dominio británico, es decir, sobre si debía ser considerada *dār al-islām* o *dār al-ḥarb*. No se trató de una discusión meramente teórica, pues el resultado afectaba a la aplicación de ciertas reglas de la *šarī'a*: por ejemplo, como para los ḥanafíes los musulmanes que viven en la *dār al-ḥarb* deben ser gobernados por las leyes de la *dār al-ḥarb*, si la India era considerada tal, ello implicaba que la usura era lícita. No era tampoco una discusión nueva: cuando, en el siglo XII/XVIII, la dinastía hindú de los Marathas se había hecho con el poder en la mayor parte de la India musulmana,

<sup>28</sup> V. el artículo de Ageron citado en la bibliografía.

<sup>29</sup> V. Peters, *Islam and Colonialism*, pp. 61-2.

se había planteado el mismo problema, siendo la opinión mayoritaria que esos territorios no habían perdido su status de *dār al-islām*<sup>30</sup>. Una diferencia importante era, sin embargo, que el dominio británico había introducido cambios de mayor envergadura en el orden social. El creciente descontento de los musulmanes se tradujo en la solicitud de fetuas al respecto. Shah ʿAbd al-ʿAzīz (1746-1824), consultado sobre si la India británica era *dār al-hārb*, contestó que lo era, pero que ello no tenía consecuencias: era *dār al-hārb* porque las leyes de la *ṣarīʿa* no eran las dominantes, ya que la libertad concedida por los británicos para celebrar el viernes, las fiestas religiosas, la llamada a la oración, el permiso para sacrificar vacas y otras cuestiones de derecho privado no eran más que un expediente político. Tomando como punto de partida esta fetua, se le preguntó a continuación por qué no exhortaba a la *hiḡra*, y su respuesta fue que para ello era necesario tener los medios para emigrar<sup>31</sup>. Distinta fue la postura de Sayyid Ahmad Barelwi (1779-1831)<sup>32</sup>, quien, a partir de 1824, organizó *hiḡra* y *ḡihād* para que la India volviese a ser *dār al-islām*. Escogió como lugar donde establecer una *dār al-islām* la frontera noroccidental, cerca de Afganistán, una región habitada por musulmanes pero gobernada por sījs, y en 1825 convocó a emigrar allí y a combatir contra los sījs pero fue derrotado y muerto en 1831. En 1920 se organizó también una desastrosa *hiḡra* de la India a Afganistán<sup>33</sup>. El responsable principal fue Abu l-Kalam Azad, cuya doctrina era similar a la de Dan Fodio (que veremos en el apartado 3.2.). Apoyado por los líderes del movimiento “Khilafat” y por ulemas del movimiento “Ahl al-Hadith”, miles de musulmanes respondieron a la invitación a emigrar a Afganistán; miles murieron en el camino de ida y otros tantos en el camino de vuelta, una vez que descubrieron que Afganistán no era la *dār al-islām* que habían soñado. Miembros del movimiento *Farāʾ idī*

<sup>30</sup> V. Peters, *Islam and Colonialism*, p. 45.

<sup>31</sup> V. Masud, “The obligation to migrate”, p. 40. V. una traducción inglesa de la fetua en Peters, *Islam and colonialism*, pp. 45-6, quien, en la nota 22, da información sobre otros estudios donde se ha traducido o se hace mención de esta fetua.

<sup>32</sup> V. Masud, “The obligation to migrate”, p. 40 y Peters, *Islam and colonialism*, pp. 46-9.

<sup>33</sup> V. los artículos de Briggs y Qureshī citados en la bibliografía.

también llegaron a la conclusión de que la India era *dār al-ḥarb*, pero para ellos ello no implicaba que *ḡihād* y *hiḡra* fueran obligatorios<sup>34</sup>. Es más, hubo otros movimientos que llegaron a declarar que el *ḡihād* era ilícito<sup>35</sup>. Por otro lado, hubo ulemas (Karamat ʿAli Jawnpuri, Nadhīr Husayn Muhaddith al-Dihlawi) que afirmaron que la India era *dār al-islām*<sup>36</sup>, puesto que los musulmanes podían celebrar el viernes y otras fiestas religiosas y puesto que, de acuerdo con la doctrina hanafí, gobernantes no musulmanes pueden nombrar gobernadores y jueces musulmanes, cuyas órdenes y sentencias son válidas. Otra solución fue la de Sayyid Ahmad Khan, quien declaró que el status de la India era *dār al-amān*<sup>37</sup>. Como en el caso de ʿAbd al-Qādir, los ulemas indios pidieron fetuas a los alfaquíes de La Meca, pero ciñendo las preguntas al status de la India<sup>38</sup>. Se puede concluir que la superioridad militar de los británicos y las derrotas sufridas sirvieron para disuadir del *ḡihād*; la carencia de medios sirvió para disuadir de la *hiḡra*, mientras que la no interferencia de los británicos en cuestiones religiosas sirvió para que la India pudiese ser considerada *dār al-islām*<sup>39</sup>. El caso de la India es tal vez peculiar en el sentido de que algunos ulemas vieron en los británicos la salvación de los hindúes y ello les hizo renunciar tanto al *ḡihād* como a la *hiḡra*.

**Libia.** Los italianos invadieron Libia en 1911, ocupando la zona costera. El jefe de la orden ṣūfí Sanūsiyya, al-Sayyid Aḡmad al-Šārīf (1873-1933), proclamó el *ḡihād*, escribiendo un tratado al respecto<sup>40</sup>, en el que trata, entre otros temas, la obligación que tienen los musulmanes de emigrar de las regiones ocupadas por el enemigo<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> V. Peters, *Islam and Colonialism*, p. 49.

<sup>35</sup> V. Peters, *Islam and Colonialism*, pp. 50-1.

<sup>36</sup> V. Masud, "The obligation to migrate", p. 40 y Peters, *Islam and colonialism*, pp. 51-2.

<sup>37</sup> V. Peters, *Islam and Colonialism*, pp. 51-2.

<sup>38</sup> V. Peters, *Islam and Colonialism*, pp. 52-3.

<sup>39</sup> V. Masud, "The obligation to migrate", pp. 39-41.

<sup>40</sup> *Buḡyat al-musā'id fī aḡkām al-muḡtahid fī l-ḡāt ʿalā l-ḡihād*, Cairo: Matba'at yarıdat al-sa'b, 1332/1913-4. Antes había hecho una proclamación que fue publicada en una revista egipcia en 1912.

<sup>41</sup> V. Peters, *Islam and colonialism*, p. 88.

**Sahara.** Mā' al-<sup>c</sup>Aynayn (1246/1831-1328/1910)<sup>42</sup>, perteneciente a una rama de la orden ṣūfī Qadiriyya, proclama en 1325/1907 el *ḡihād* contra los franceses, pero es derrotado tres años más tarde. Según Masud, fue influido por las doctrinas de Dan Fodio<sup>43</sup>. La cuestión del *ḡihād* contra los franceses fue tratada en una fetua emitida por Cheikh Sidia, quien adoptó una actitud quietista, siendo refrendado por un hermano de Mā' al-<sup>c</sup>Aynayn. En esa fetua, emitida en el año 1320/1902, también se declaraba la no obligatoriedad de la emigración<sup>44</sup>.

**Nigeria.** La ocupación británica de Nigeria (1900-1903) hizo que Attahiru, el último sultán del califato de Sokoto, exhortase a la *hiḡra*. Tras su muerte, los juristas mālikīes afirmaron que la *hiḡra* no era necesaria y aceptaron el gobierno británico, afirmando que, mientras los musulmanes tuviesen libertad para practicar sus obligaciones religiosas, seguirían viviendo en *dār al-islām*<sup>45</sup>.

**Sudán.** En 1821, Egipto conquistó Sudán. En 1881, un jeque de una orden religiosa, Muḡammad Aḡmad (1844-1885), se proclamó Mahdī y se rebeló contra la administración egipcia. Desde 1870 Egipto estaba bajo la influencia de Gran Bretaña y defendía sus intereses; la administración egipcia utilizaba un número creciente de administradores y militares británicos en el Sudán, que se transformará abiertamente en colonia en 1899, tras la derrota del movimiento mahdista<sup>46</sup>. El Mahdī no sólo predicó *ḡihād*, sino también *hiḡra*<sup>47</sup>.

### 3.2. Países musulmanes a los que determinados movimientos niegan la condición de *dār al-islām*

Ya he tenido ocasión de mencionar el quietismo que caracteriza al Islam sunní. La necesidad de preservar la unidad de la *umma* hizo

<sup>42</sup> V. El 2, V, 896-9 (H. T. Norris).

<sup>43</sup> Masud, "The obligation to migrate", p. 38, pero cf. Masud, "Shehu Usman", p. 74.

<sup>44</sup> V. Michaux-Bellaire, "Une fetoua de Cheikh Sidia", p. 137.

<sup>45</sup> V. Masud, "The obligation to migrate", pp. 38-9.

<sup>46</sup> V. Peters, *Islam and colonialism*, p. 40.

<sup>47</sup> V. Peters, *Islam and colonialism*, p. 66 y el artículo de Voll citado en la bibliografía.

que, aunque la adhesión al Islam del gobernante fuera puramente nominal, el territorio bajo su mando se considerase que era *dār al-islām*. De esta manera, se quitaba legitimidad a todo intento de rebelión contra esos gobernantes, pues si los territorios hubiesen sido declarados *dār al-kufr*, entonces los musulmanes habrían estado obligados a emigrar y a combatirlos. Esta supresión del precepto de la *hiḡra* quedaba justificada de dos maneras: en primer lugar, por la autoridad del hadiz *lā hiḡra ba'da l-fath* en segundo lugar, por la definición de *dār al-islām* como un territorio gobernado por un musulmán, aunque lo fuese nominalmente.

Una renovación del concepto de *ḡihād* y *hiḡra* y, en consecuencia, de *dār al-islām* y *dār al-kufr*, fue llevada a cabo por el reformador musulmán ʿUṭman b. Fūdī o Usuman dan Fodio (siglos XVIII-XIX, m. 1817)<sup>48</sup>, quien ejerció sus actividades en el territorio que hoy corresponde a Nigeria. Dicho territorio estaba bajo el poder de gobernantes Hausa (Hebe) que, aunque musulmanes, permitían prácticas sincréticas. Fueron por ello criticados por Dan Fodio, críticas que trajeron consigo su persecución y la de sus seguidores. Tras un ataque llevado a cabo en 1803, Dan Fodio proclamó el deber de la *hiḡra*, que tuvo lugar en 1804 de Degel a Gudu. Desde el nuevo lugar de residencia, Dan Fodio inició una ofensiva contra el rey Hebe hasta que éste fue derrotado en 1808. En 1809 fundó el califato de Sokoto. Tanto Dan Fodio como sus oponentes vieron la *hiḡra* como un deber religioso y discutieron acerca de ella en términos religiosos. La argumentación de Dan Fodio fue la siguiente<sup>49</sup>: a) los versículos coránicos IV, 97-101 dejan claro que emigrar de la tierra de injusticia y maldad es un deber religioso, mientras que los comentaristas de dichos versos han dejado también claro que la emigración de las tierras de infidelidad es obligatoria; b) los hadices en los que se reprueba a los musulmanes que viven entre paganos indican claramente que hay que abandonar las tierras de esos paganos; el hadiz *lā hiḡra ba'da l-fath*

<sup>48</sup> Para la elaboración de este apartado me baso fundamentalmente en Masud, "Shehu Usman", V. también I. A. Balogun, *The life and works of ʿUthman dan Fodio*. Lagos 1975 y el trabajo de Merad sobre el *Kitāb al-farq*.

<sup>49</sup> V. al respecto su obra *Bayān wuḡūb al-hiḡra*.

no implica una abolición general del deber de la *hiŷra*, sino tan sólo de la obligación de emigrar de La Meca; c) ha existido consenso (*iŷma'*) de los ulemas sobre la continuidad del deber de la *hiŷra* (Dan Fodio cita al respecto las fetuas de al-Wansārīsī). Dan Fodio tomó como modelo la *hiŷra* profética y, puesto que ésta estaba estrechamente relacionada con el *ŷihād*, la misma relación se establece en la doctrina de Dan Fodio. Habiendo llegado a la conclusión de que la *hiŷra* desde la tierra de infidelidad es obligatoria, Dan Fodio se vio obligado a definir qué es *dār al-kufr*. Su punto de partida fue el hecho de que un territorio se clasifica según la religión del gobernante, de manera que habría tres tipos de países: 1) aquellos en los que el Islam es minoritario y los gobernantes son infieles, y que constituyen naturalmente *dār al-kufr*; 2) territorios en los que el Islam es mayoritario, pero los gobernantes son infieles, y que constituyen también *dār al-kufr*; 3) territorios en los que tanto la gente como los gobernantes son musulmanes: *dār al-islām*. El caso de su país es el segundo, pues, aunque los gobernantes pretenden ser musulmanes, no son sino infieles al seguir prácticas politeístas. En resumen, la doctrina de Dan Fodio es la siguiente: a) un país es *dār al-islām* si el gobernante es musulmán; b) un país es *dār al-kufr* si el gobernante es un *kāfir* o es un musulmán que comete actos de infidelidad o ayuda a los infieles y a los enemigos de los musulmanes; c) los musulmanes están obligados por su religión a emigrar de la *dār al-kufr* a la *dār al-islām* y a llevar a cabo *ŷihād* contra la primera. Si no emigran, cometen un acto de infidelidad.

En el siglo XX ha habido y hay gobiernos islámicos que no son vistos como tales por grupos disidentes político-religiosos, que se plantean en consecuencia si los países con semejantes gobiernos pueden ser considerados *dār al-islām* o no. Para esos grupos, dado que determinados gobernantes no pueden ser tenidos por musulmanes, aunque así lo pretendan, y que la ley religiosa no es practicada en determinados países que en apariencia son musulmanes, esos países pertenecen en realidad a la *dār al-kufr*, de manera que *hiŷra* y *ŷihād* son deberes religiosos. Ejemplos de esta actitud se encuentran, entre otros países, en Egipto, con el grupo denominado *Ŷamā'at al-*



*muslimīn*, a quienes sus oponentes llaman *Ŷamā'at al-takfīr wa-l-hiŷra* por descalificar como infieles a los musulmanes que no se les unen y por insistir en la necesidad de la *hiŷra*<sup>50</sup>; en Indonesia<sup>51</sup>; en Pakistán<sup>52</sup>. En relación a este último país, en 1987, tres jóvenes pakistaníes se acercaron a Allama Ihsan Ilahi Zaheer para discutir con él una aleja coránica relativa a la *hiŷra* (tal vez Corán, IV, 97), comentando que la situación en Pakistán era cada vez peor, puesto que el contexto político no favorecía la práctica y la propagación del Islam y argumentando que, bajo esas circunstancias y de acuerdo con la aleya coránica, sólo había dos opciones para los musulmanes pakistaníes: o bien declarar Pakistán *dār al-ḥarb* e iniciar un *ŷihād* hasta transformarlo en *dār al-Islām* o bien abandonar Pakistán. Allama Zaheer quiso hacerles comprender que su postura era demasiado extremista, pero no les convenció<sup>53</sup>.

### 3.3. Países en los que los musulmanes constituyen una minoría

El interés por parte de los musulmanes hacia aquellos correligionarios que constituyen minorías religiosas ha aumentado espectacularmente en las dos últimas décadas. A este respecto son indicativas las conferencias y seminarios dedicados al tema<sup>54</sup>, así como el creciente número de publicaciones al respecto, algunas de ellas periódicamente.

<sup>50</sup> V. G. Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, Londres 1985.

<sup>51</sup> V. C. Van Dijk, *Rebellion under the banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, The Hague 1981.

<sup>52</sup> V. Masud, "Shehu", p. 76, nota 13.

<sup>53</sup> El final de la historia es que Allama Zaheer fue herido un día después del encuentro por una bomba, muriendo a causa de las heridas. V. Masud, "The obligation to migrate", p. 29.

<sup>54</sup> En julio de 1978 tuvo lugar en Londres un "International Seminar on Muslim communities in non-Muslim States", organizado por el "Islamic Council of Europe", cuyas actas han sido publicadas (*Muslim Communities in non-Muslim states*, London, Islamic Council of Europe, 1980, 169 pp.). Parece haber sido el primer seminario dedicado específicamente a esa cuestión; le han seguido otros.

cas<sup>55</sup>. Este interés no es de extrañar si se tiene en cuenta que los miembros de esas minorías islámicas constituyen un tercio del total de la población musulmana mundial<sup>56</sup>.

Por lo que se refiere a Europa, la población musulmana tiene dos procedencias. En Europa oriental, proceden en su mayor parte de las poblaciones musulmanas que permanecieron tras la desintegración del Imperio Otomano; Albania es el único país en el que los musulmanes constituyen una mayoría. En Europa occidental, proceden en su mayor parte<sup>57</sup> de la emigración que tuvo lugar a partir del final de la Segunda Guerra Mundial por la demanda de mano de obra, de manera que en la actualidad se calcula que en Francia hay entre 2.500.000 y 3.000.000 de musulmanes; en Alemania, cerca de 2.000.000; en Gran Bretaña, alrededor de 1.000.000; en Holanda, unos 350.000; en Bélgica, 250.000; en Italia y España, entre 80.000 y 120.000. En la actualidad, pues, hay en Europa occidental unos 6.000.000 de musulmanes (unos 24.000.000 en toda Europa sin contar la parte asiática de la ex-URSS). El Islam es la segunda religión en Europa, después del Cristianismo<sup>58</sup>; desde la Reforma, no ha habido ningún cambio en el mapa religioso de Europa comparable a la desaparición virtual de las comunidades judías y la llegada de los musulmanes<sup>59</sup>. Estos han llegado a Europa occidental libremente por

<sup>55</sup> Por ejemplo, el *Journal* publicado por el *Institute of Muslim Minority Affairs* (Jeddah), perteneciente a la "King Abdulaziz University". *The Quarterly Index Islamicus*, a partir del n.º XII/3 (julio 1988), incluye una sección dedicada a las minorías musulmanas, lo cual da idea del creciente número de publicaciones al respecto.

<sup>56</sup> Para información respecto a esas minorías, su historia y su situación actual, remito al estudio de Kettani, *Muslim minorities in the world today*, escrito desde una perspectiva musulmana. V. también Abedin, "Muslim minority communities in the world today".

<sup>57</sup> El fenómeno de la emigración de musulmanes a Europa se puede considerar que empieza ya en el siglo XIX, cuando los musulmanes comenzaron a viajar a tierras no islámicas por razones de educación superior, formación y trabajo: así lo hace Masud, "The obligation to migrate", p. 42. V. sobre ese fenómeno I. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe. A study in Cultural Encounters*, Princeton 1983 y B. Lewis, *The Muslim discovery of Europe*, Londres 1982. V. sobre la emigración en el mundo árabe en este siglo G. Beaugé, "Les migrations dans le monde arabe: du modèle colonial au modèle rentier", en *Monde arabe: migrations et identités*, pp. 46-52.

<sup>58</sup> V. F. M. Bhatti, "Muslims in the West: a research project", *JIMMA* 2-3 (1980-1), pp. 202-4.

<sup>59</sup> V. El-Manssoury, "Muslims in Europe", p. 65.

razones económicas, culturales o políticas, si bien el pasado colonial de cada país ha tenido un peso determinante en las nacionalidades de los emigrantes.

¿Cuál es la doctrina jurídica respecto a este tipo de emigración? Son pocos los precedentes que se pueden esgrimir en el derecho musulmán clásico. El alfaquí andalusí Abū Bakr b. al-<sup>o</sup>Arabi (m. 543/1148) declaró lícita la *hiṣra* desde una tierra de enfermedades y de inseguridad económica. Otros ulemas permiten la *hiṣra* a tierras no islámicas para la propagación del Islam. Existen tratados modernos dedicados a esta cuestión. Un ejemplo es la obra del marroquí Sayyid <sup>o</sup>Abd al-<sup>o</sup>Azīz b. al-Ṣiddīq, titulada *Ḥukm al-iqāma bi-bilād al-kufr wa-bayān wuyūbi-hā fi ba'd al-aḥwāl* (“Calificación legal de la permanencia en tierra de infidelidad y explicación de por qué es obligatoria en ciertas circunstancias”). Esta obra fue escrita, según cuenta el mismo autor, porque estando en La Meca en 1985 se le acercaron unos estudiantes argelinos para preguntarle si estaba permitido residir en tierras europeas y en América, haciendo referencia a una fetua reciente que lo prohibía. La conclusión a la que llega el autor es que residir en Europa y América por razones de educación y empleo no sólo está permitido sino que incluso es obligatorio, ya que la educación y formación en la ciencia y la tecnología modernas son obligatorias para el progreso de la sociedad musulmana; el Corán y el hadiz ordenan al musulmán buscar el conocimiento y la manutención por toda la tierra; el motivo de que se prohíba emigrar a la *dār al-kufr*, según el derecho islámico, es el temor de que la persona, la propiedad o la religión de un musulmán puedan no estar a salvo en esos territorios, pero en la actualidad ese temor debe ser desechado. Ibn al-Ṣiddīq llega a decir que las condiciones para la práctica y la propagación de la religión islámica son a veces mejores en Occidente que en los propios países musulmanes. Otro argumento que esgrime el autor es que los países occidentales que han establecido pactos y tratados con los musulmanes han dejado de ser *dār al-kufr*. La misma opinión es compartida por ulemas contemporáneos como Muhammad b. Aḥmad Abū Zahra (1898-1974), <sup>o</sup>Abd al-Qādir <sup>o</sup>Awda (m. 1954) y Wahba al-Zuhaylī<sup>60</sup>. Por otro lado, este nuevo modelo de *hiṣra* (emi-

<sup>60</sup> V. Masud, “The obligation to migrate”, pp. 42-3.

gración sobre todo económica, pero también política y religiosa, a una tierra no musulmana) se tiende a interpretar dentro de la propia tradición religiosa, haciendo una analogía con la emigración de los musulmanes a Abisinia, tierra cristiana. También se justifica en referencia a la situación creada tras el pacto de Hudaybiyya, cuando se permitió que los musulmanes no tuviesen que emigrar de La Meca (todavía tierra no musulmana) por haber firmado el Profeta un tratado de paz entre Medina y La Meca. Masud<sup>61</sup>, en este sentido, plantea que el musulmán dispone de tres modelos de *hiġra*: 1) el modelo de La Meca antes de la hégira (609-622): no había *dār al-islām* y por lo tanto no había obligación de emigrar. Los musulmanes se caracterizaban frente a los demás por sus creencias y prácticas y porque no imitaban a los no musulmanes; 2) el modelo de La Meca después de la hégira (622-630): los musulmanes estaban obligados a emigrar a Medina y a hacer *ġihād*. Los que se abstendían de esas dos obligaciones podían hacerlo legalmente únicamente si no tenían medios, es decir, si eran *mustaḍ'afūn*. Se les permitía no expresar su identidad, pero tenían que seguir deseando emigrar y hacerlo en cuanto les fuera posible; 3) el modelo de Abisinia (615-622) y el de Hudaybiyya (628-630): *hiġra* y *ġihād* no son obligatorios, pero los musulmanes deben expresar su identidad mediante el ejercicio público de sus deberes religiosos, puesto que se les ha garantizado la libertad para expresar esa identidad, bien mediante un pacto (Hudaybiyya), bien mediante un entendimiento no escrito (Abisinia); los musulmanes, en este modelo, viven en un ambiente no islámico como si estuvieran en la *dār al-islām*. El modelo n.º 2 fue el que dominó durante el Islam clásico. El modelo que se debe aplicar en la actualidad, según Masud, es el de Abisinia/Hudaybiyya.

Uno de los problemas a los que tienen que enfrentarse las minorías es el de la “asimilación”, “absorción” o “integración” de dichas minorías por el grupo o grupos dominantes. En el caso de los emigrantes, se produce una tensión entre el proceso de ajuste a la nueva sociedad a la que se ha emigrado y el proceso de mantenimiento de los valores que se han traído de la antigua sociedad. La preocupación

<sup>61</sup> “Being Muslim in a non-Muslim polity”, pp. 119-20.

central que manifiestan los autores musulmanes que se ocupan de las comunidades de emigrantes musulmanes es la de asegurar el mantenimiento de la identidad cultural y religiosa de esos emigrantes mediante: a) una educación islámica (escuelas, publicación de libros en las lenguas de cada país, cursos especiales...) <sup>62</sup>; b) existencia de lugares de culto (mezquitas) con el personal que requieren; c) traducciones de libros religiosos; d) facilidades para mantener ciertas características particulares del ser musulmán, como las restricciones alimenticias, el asegurar la obtención de comida *halāl* (que implica una manera especial de sacrificar a los animales) <sup>63</sup>, el enterramiento musulmán, la forma de vestir de las mujeres, así como facilidades en los lugares de empleo para poder practicar las oraciones diarias y para cumplir con el ayuno de ramadán y las fiestas religiosas; e) posibilidad de aplicar la ley religiosa en cuestiones relativas al derecho privado <sup>64</sup>; f) solicitud de que se restrinja mediante legislación todos los escritos sacrílegos, ofensivos o difamatorios contra el Islam <sup>65</sup>.

Cuando está en juego la supervivencia de la comunidad minoritaria (especialmente a partir de la primera generación), se hace necesaria

<sup>62</sup> Es a lo que se dedica, por ejemplo, *The Islamic Foundation*, con base en Leicester: publica libros para niños (*Islam for Children*), además de una amplia lista de obras pensadas para musulmanes emigrantes. También son los editores del *The Muslim World Book Review* y preparan cursos sobre "Cultural Awareness Training" destinados a profesionales que trabajan en una sociedad multi-cultural. Poseen un "Conference Centre".

<sup>63</sup> V. al respecto A. M. Karodia, "The Muslim Methods of Animal Slaughter and its Scientific and Social Relevance in Non-Muslim Societies", *JIMMA IX* (1988), pp. 173-185.

<sup>64</sup> Hay que tener presente, sin embargo, que los musulmanes en Europa son aceptados como ciudadanos de sus países de origen, es decir, el reconocimiento básico procede de ser turco, marroquí, tunecino, no musulmán. Los emigrantes musulmanes están sujetos a las leyes europeas, excepto por lo que se refiere al status personal, que depende de su nacionalidad original. Es decir, por lo que se refiere al derecho privado y familiar, esos musulmanes están sujetos, si son turcos, al código civil turco de 1926; si son tunecinos al código tunecino de 1956; si son marroquíes a la "Mudawwana" de 1957/8 y si son argelinos al código de 1984: los dos primeros prohíben cualquier forma de poligamia y abrogan todos los tipos de repudiación, mientras que los otros dos los mantienen bajo condiciones limitadas. En el caso de Inglaterra, es el domicilio de una persona y no su nacionalidad la que determina el derecho familiar al que es sometido. V. al respecto Borrmans, "Future prospects for Muslim-Christian Coexistence", p. 58.

<sup>65</sup> Esta cuestión ha estado de actualidad por el caso Salman Rushdie, que ya cuenta con abundante bibliografía. V. el estudio de M. Ruthven, *A Satanic affair. Salman Rushdie and the rage of Islam*, Londres 1990.

rio elaborar estrategias para asegurar esa supervivencia, entre ellas el abandono de la ideología del *ḥiḥād* o *hiḥra*, su transformación o la elaboración de alternativas pragmáticas a dicha ideología<sup>66</sup>. Algunos autores modernos como Doi han señalado la necesidad de practicar el *iḥtiḥād* para precisar cuáles son los deberes y responsabilidades de los musulmanes que viven en estados no musulmanes modernos y seculares<sup>67</sup>, señalando varias veces, al mencionar la posibilidad de que a los musulmanes se les prohíba algunas de sus prácticas religiosas, que en el pasado la solución habría sido *hiḥra*, pero que eso ya no es posible en las modernas naciones estados<sup>68</sup>. Por su parte, Kettani, en su libro sobre minorías islámicas, sigue planteando que, ante persecución o imposibilidad de practicar su fe, el musulmán tiene dos posibilidades: o ser combatiente (*muḥāhid*) o ser emigrante (*muḥāḥir*); si elige lo segundo, no se trata de una condición permanente, sino destinada a restaurar en un futuro el dominio del Islam. Kettani se decanta además por una segregación social buscada que refuerce la conciencia, identidad y cultura islámicas, de manera que las relaciones con los demás deben quedar reducidas a un mínimo y dirigidas tan sólo a propósitos misioneros; los musulmanes pertenecientes a minorías deben creer que el Islam es la única religión verdadera, pues la creencia en que todas las religiones son igualmente válidas es el primer signo de asimilación religiosa. Un punto de vista semejante plantea el problema de hasta qué punto una comunidad puede afirmar su diferencia y su superioridad y exigir al mismo tiempo un trato de igualdad.

La presencia de comunidades musulmanas en Europa occidental es vista como un problema no sólo por parte de los musulmanes, sino

<sup>66</sup> V. por ejemplo, D. C. Davis, "Strategies of Minority survival: the case of the Gumbaga imams", *JIMMA* 7 (1986), pp. 232-46, y K Knott, "Strategies for survival among South Asian religions in Britain: parallel developments, conflict and cooperation", *Conflict and cooperation between contemporary religious groups*, Tokyo 1988, pp. 95-128.

<sup>67</sup> V. su artículo, "Duties and responsibilities of Muslims in non-Muslim states". Doi es el Director del "Centre for Islamic Legal Studies" de la Univ. Ahmadu Bello en Zaria, Nigeria.

<sup>68</sup> V. art. cit., pp. 47 y 60; comentario de Sherwani, p. 189.

también por parte de los grupos dominantes<sup>69</sup>. Merece destacarse la atención prestada a este asunto por las iglesias cristianas<sup>70</sup>, atención motivada en parte por la convicción de que los grupos religiosos deben desarrollar estrategias comunes en los estados seculares y pluralistas modernos para preservar la religión. Se ha apuntado en ocasiones que el secularismo predominante en Europa implica cierta dificultad para comprender a comunidades para las que la experiencia religiosa todavía sigue siendo central en la definición de su identidad. En este sentido, y para terminar, quiero llamar la atención sobre un aspecto de las publicaciones musulmanas dedicadas al tema de las minorías islámicas: la abundancia de artículos dedicados a tratar el tema de las minorías no islámicas dentro del Islam, con contribuciones que van desde la apología más absoluta, viendo en el sistema islámico el modelo ideal que debería ser imitado por el resto de los países, ya sea por ser el más tolerante ya sea por ser el que responde a la voluntad divina<sup>71</sup>, a estudios más objetivos, como en el caso de R. R. Sherwani, quien apunta que los musulmanes deben estar dispuestos, en un estado gobernado por ellos, a dar a los no musulmanes lo mismo que ellos esperan en un estado gobernado por no musulmanes.

## ADDENDA

En relación a los puntos 2.1. y 2.2., v. también el estudio de W. Madelung, "Has the *hijra* come to an end?", *Revue des Etudes Islamiques* LIV (1986), pp. 225-237.

En relación al punto 2.3., es de interés la consulta de la obra editada por J.M. Powell (ed.), *Muslims under Latin rule 1100-1300* (Princeton, 1990). Contiene en efecto estudios sobre la situación de los

<sup>70</sup> Hay instituciones dedicadas especialmente al diálogo Cristianismo-Islam como son el SRI en París, CIBEDO en Alemania, "al-Kalima" en Bruselas, el centro "Darek-Nyumba" en España. El "Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici" publica una revista dedicada al diálogo islamo-cristiano, *Islamochristiana*, en curso desde 1975.

<sup>71</sup> V. por ejemplo, I. al-Faruqi, "Rights of non-Muslims under Islam: Social and Cultural aspects", *JIMMA* I (1979), pp. 90-102.

musulmanes bajo dominio cristiano en la Península Ibérica, Sicilia y territorio cruzado. El dedicado a este último caso es obra de B. Kedar, "The subjected Muslims of the Frankish Levant" (pp. 135-174) y de él se deduce que el paso a dominio cristiano no motivó una producción jurídica de la importancia que tuvo la generada en la Península Ibérica. Sí hubo casos de emigración: v. al respecto J. Drory, "Hanbalīs of the Nablus region in the eleventh and twelfth centuries", *Asian and African Studies* 22 (1988), pp. 93-112, as well as E. Sivan, *L'Islam et la Croisade* (París, 1968), pp. 12, 14, 18-19, 28, 50, 189, 191, 193-5, 209. A los estudios mencionados en la nota 18 debe añadirse el de A.M. Turki, "Consultation juridique d'al-Imām al-Māzarī sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* L (1984), pp. 689-704 y M. de Epalza, «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», en L. Cardaillac (ed.), *Les Morisques et l'Inquisition* (París, 1990), pp. 37-50.

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es ofrecer una panorámica de la relevancia del concepto *hiġra* (emigración) en el Islam moderno y contemporáneo (especialmente en el contexto de la lucha de independencia contra el dominio colonial europeo, los movimientos «fundamentalistas» y las minorías islámicas). Las formulaciones modernas y contemporáneas son analizadas tras haber pasado revista a la evolución del concepto *hiġra* desde los orígenes del Islam.

## ABSTRACT

The aim of this article is to offer an overview of the importance of the concept *hiġra* (emigration) in modern and contemporary Islam, especially against the background of the struggle for independence against European colonial power, «fundamentalism» and Muslim minorities. Modern and contemporary thinking on *hiġra* is analyzed after studying the development of the concept since the beginnings of Islam.



## BIBLIOGRAFIA

- ABEDIN, S. Z., "Muslim minority communities in the world today", *IslamoChristiana* 16 (1990), pp. 1-14.
- AGERON, Ch.-R., "L'emigration des Musulmans algériens et l'exode de Tlemcen", *Annales. Economies, sociétés, civilisation* 22 (1967), pp. 1047-68.
- BORRMANS, M., "Future prospects for Muslim-Christian Coexistence in Non-Islamic Countries in Light of Past Experience", *JIMMA* X (1989), pp. 50-84.
- BRIGGS, F. S., "The Indian Hijrat of 1920", *Muslim World* 20 (1930), pp. 164-8.
- BUZINEB, H., "Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos", *Hespéris-Tamuda* XXVI-XXVII (1988-9), pp. 53-66.
- CANTINEAU, J., "Lettre du Moufti d'Oran aux musulmas d'Andalousie", *Journal Asiatique* 210 (1927), pp. 1-17.
- DAN FODIO, 'Utman, *Bayān wuṣūb al-hiṣra 'alā l-'ibād wa-bayān wuṣūb naṣb al-imām wa-iqāmat al-ḥihād*, Khartoum 1977.
- EICKELMANN, D. F. y J. PICASTORI, *Muslim travellers. Pilgrimage, migration and the religious imagination*, London 1990.
- EPALZA, M., "Recherches récents sur les émigrations des moriscos en Tunisie", *Les Cahiers de Tunisie* XVIII (1970), pp. 139-47.
- FATTAL, A., *Le statut légal des non-musulmas en pays d'Islam*, Beirut 1968.
- DOI, Abdur Rehman, "Duties and responsibilities of Muslims in non-Muslim states: A point of view", *JIMMA* VIII (1987), pp. 42-61; comentario de R. R. Sherwani en *JIMMA* IX (1988), pp. 186-9.
- GERHOLM, T. y LITHMAN, Y. G. (eds.), *The new Islamic presence in Western Europe*, London 1988.
- HARVEY, L. P., "Crypto-Islam in sixteenth century Spain", *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Madrid 1964, pp. 163-78.

- IBN AL-ŞIDDĪQ, ʿAbd al-ʿAzīz b. Muhammad, *Hukm al-iqāma bi-bilād al-kufr wa-bayān wuḥūbi-hā fi baʿd al-aḥwāl*, Tetuán 1985.
- JANSEN, J. G., *The neglected duty: the creed of Sadat's assassins and Islamic resurgence in the Middle East*, Londres/New York 1986.
- KETTANI, A., *Muslim minorities in the World today*, Londres 1986 (reseña de Y. Yazbeck Haddad en *JIMMA* VIII (1987), pp. 198-200).
- KHADDURI, M., *War and peace in the law of Islam*, Baltimore 1955.
- LONGAS, P., *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid 1915, pp. 305-7.
- MAILLO SALGADO, F., "Consideraciones acerca de una fatwā de al-Wansārīsī", *Studia Historica* III/2 (1985), pp. 181-191.
- EL-MANSSOURY, F., "Muslims in Europe: The Lost Tribe of Islam?", *JIMMA* X (1989), pp. 63-84.
- MASUD, M. Kh., "Shehu Usuman Dan Fodio's restatement of the doctrine of hijra", *Islamic Studies* XXV (1986), pp. 59-77.
- "Being Muslim in a non-Muslim polity: Three alternate models", *JIMMA* X (1989), pp. 118-28.
- "The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law", in D. F. Eickelman y J. Piscatori (eds.), *Muslim travellers, Pilgrimage, migration and the Religious imagination*, London 1990, pp. 29-49.
- MERAD, A., "Le Kitāb al-farq bayna wilāyat Ahl al-Islām wa-wilāyat Ahl al-kufr de Dan Fodio (présentation, édition critique et traduction française)" *Islamo-Christiana* 6 (1980), pp. 179-209.
- MICHAUX-BELLAIRE, E., "Traduction de la Fetoua du Faqih ʿAly Et Tsouli cotenant le 'Soual' de Hadj Abdelqāder ben mahi ed Din et la réponse", *Archives Marocaines* 11 (1907), pp. 116-28, 395-454, y 15 (1909), pp. 158-84.
- "Une fetoua de cheikh Sidia approuvé par Cheikh Saad Bouh ben Mohammed El Fādil ben Mamin, frère de Cheikh Mā El ʿAīnin", *Archives Marocaines* 11 (1907), pp. 129-53.
- MOLINA LOPEZ, E., "Algunas consideraciones sobre los emigrados andalusíes", *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez o.f.m., con motivo de su LXX aniversario*, Granada 1987, pp. 419-31.
- Mondo Arabe: migrations et identités*, número especial de la *Revue de l'Occident musulman et de la méditerranée* (primer trimestre 1987).

MU'NIS, H., "Asnà l-matā'ir fi bayān aḥkām man galaba 'alā waṭāni-hi l-naṣārà wa-lam yuhā'ir", *RIEEI* V (1957), pp. 129-91.

*Muslim communities in non-Muslim States*, London 1980.

NIELSEN, J. S., "Muslims in Europe: an overview", *Research Papers* 12 (1981).

PETERS, R., *Islam and Colonialism. The doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague 1979.

QURESHI, M. N., "The 'Ulama' of British India and the Hijrat of 1920", *Modern Asian Studies* 13 (1979), pp. 41-59.

*Research papers: Muslims in Europe: Birmingham*, Centre for the Study of Islam and Muslim-Christian Relations, Selly Oak Colleges.

RUBIN, U., "Hijra and muhājirūn in early Islam", comunicación leída en el "4th International Colloquium From Jahiliyya to Islam", 7-13 July 1987, en prensa.

SABBAGH, L., "La religion des moriscos entre deux fatwas", *Les moriscos et leur temps. Table ronde internationale, 1981, Montpellier*, París 1983, pp. 46-9.

SHERWANI, R. R.: v. DOI.

— "The One and indivisible Nationality of a Muslim", *JIMMA* VII (1986), pp. 617-20.

VOLL, J. O., "The Mahdi's concept and use of hijrah", *Islamic Studies* 26 (1987), pp. 31-42.

WATT, M. W., *Hidjra*, EI 2.



## ESPACIO Y COMPORTAMIENTO POLÍTICO EN LA SOCIEDAD URBANA MARROQUÍ (Fez como observatorio político)

BERNABÉ LÓPEZ GARCÍA \*  
Universidad Autónoma de Madrid

Los estudios electorales sobre Marruecos han sido un campo poco cultivado por los investigadores en razón de varios hechos: en primer lugar, las elecciones no determinan la vida política del país, por lo que su estudio queda con la sola utilidad del diagnóstico social; en segundo lugar, el intervencionismo de la administración en los resultados reduce el interés de su estudio; por último, la consideración de los datos electorales como material estratégico, los deja fuera del alcance del investigador sea éste nacional o extranjero. Se olvida, sin embargo, que el sistema de cuotas implantado en el país, atribuyendo de antemano un elevado porcentaje de escaños a determinados partidos presentes en el juego, deja fuera algunos espacios que se convierten en observatorios sobre los comportamientos políticos para quien tiene acceso privilegiado a los datos (el Ministerio del Interior fundamentalmente). Este es el caso de la municipalidad de Fez, por lo que el estudio de las elecciones en dicho ámbito cuenta con un interés excepcional.

He tenido oportunidad de contar con el censo electoral de la ciudad de Fez que sirvió para las elecciones locales de 1983. Dicho material es rico en datos sobre el electorado, pues nos informa sobre su

\* Este artículo, en cuya elaboración participó Joaquín Bosque Sendra, Catedrático de Geografía Humana de la Universidad de Alcalá de Henares, fue presentado en su origen como comunicación al coloquio «Arts, métiers et habitats traditionnels dans les Médinas du Maghreb et du Machreq: passé et présent», Fez (Junio de 1988). Forma parte de un proyecto de investigación titulado «Espacio, sociedad y participación política en el Magreb» que financió la Secretaría de Estado de Universidades. De dicho proyecto han salido las siguientes publicaciones: «Urbanismo, inmigración, oficios y participación política en una ciudad en transición: el caso de Fez», en *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vila*, Universidad de Granada, 1991, vol. I, pp. 555-580; «Structure des partis, politisation de la société et démocratie: splendeur et misère de l'opposition politique au Maroc», en *Démocratie et démocratisations dans le Monde Arabe*, CEDEJ, EL Cairo 1992, pp. 253-265.

sexo, origen geográfico, edad, habitat en el que vive y profesión. He podido a su vez consultar los cuadernos del censo usados el día del escrutinio, por lo que consta además en ellos si el elector emitió o no su voto.

A partir de este material he logrado extraer la radiografía de un 72,5 por 100 de las circunscripciones electorales de la ciudad de Fez, a fin de analizar e interpretar las características diferenciales del electorado participante y abstencionista.

### **Metodología para el análisis de una muestra electoral representativa**

Paralelamente al análisis exhaustivo del censo, he efectuado un muestreo de 1.523 electores —lo que representa un 1,23 por 100 del censo— con el fin de poder elaborar unas hipótesis y lograr una primera aproximación descriptiva al comportamiento político del electorado de la aglomeración de Fez.

Las variables que se han tenido en cuenta, según los citados datos aportados por el censo, han sido las de SEXO, EDAD, ORIGEN, PROFESION, HABITAT y VOTO (participación). A esto he añadido otras dos variables, una demográfico-política, que indica la relación HABITANTES/ELECTOR, es decir, el número de habitantes por elector de la circunscripción a la que pertenece el individuo de la muestra y otra puramente política, COMPETITIVIDAD, que indica el nivel de competitividad de cada circunscripción, evaluado a partir de la diferencia de votos entre los dos principales partidos que pugnan por el electorado de la ciudad de Fez: votos U.S.F.P. menos votos Istiqlal.

He podido disponer de un 50,61 por 100 de los cuadernos electorales correspondientes a 37 de las 51 circunscripciones. La muestra ha sido tomada en razón de un elector por cada 50. Las circunscripciones cuentan cada una de dos a ocho mesas electorales, contabilizando cada mesa entre 400 y 600 electores<sup>1</sup>. La última de las mesas incluye los nuevos electores inscritos en la circunscripción, la mayor parte de

<sup>1</sup> 7 circunscripciones con 2 mesas, 2 con 3, 10 con 4, 10 con 5, 18 con 6, 3 con 7 y una con 8. La mayoría, pues, de las circunscripciones (32 de 51) tienen más de 2.500 electores coincidiendo las menos pobladas con los barrios más modestos en los que se sitúan las chabolas: Duar Riafa, Docks Silos, Hay yama'í, Luayriyin. Aunque también distritos como Bab Juja o Saada separados de la anterior división electoral.

los cuales vota por primera vez (nacidos a partir de 1957). En la organización del censo se pueden observar estratos de edad en función del número de la mesa, que revelan las etapas de renovación del censo electoral. Así, en las primeras mesas el bloque fuerte de electores se encuentra entre los nacidos en 1922 y 1947. A partir de la tercera mesa y progresivamente, vemos engrosar las capas más jóvenes del electorado, que constituyen, en las últimas mesas, más de un 40 por 100. En el Cuadro I puede observarse este hecho, señalándose dentro de un trazo fuerte todos aquellos porcentajes de las columnas superiores a la media indicada en el total.

Era por ello importante que la muestra obtenida tuviese en cuenta la representatividad no sólo de los distintos tipos de espacios urbanos (ya que era uno de los fenómenos a analizar) sino de los distintos grupos de edad, a fin de distorsionar lo menos posible los resultados.

### Descripción del electorado de la muestra

Según la muestra, el 20,6 por 100 han nacido entre 1952 y 1962 y contaban en 1983 de 21 a 30 años. El 46,4 por 100 entre 1932 y 1952 (de 31 a 50 años). El 27,6 por 100 entre 1912 y 1932 (de 51 a 70 años). Por último, el 5,5 por 100 contaba más de 71 años (nacidos antes de 1912).

Si superponemos la pirámide resultante de esta muestra sobre la de marzo de 1977, publicada en el *Schéma directeur d'urbanisme de la ville de Fès*<sup>2</sup>, observamos una correspondencia general aunque con diferencias notables en algunos grupos de edad, como el de los electores que votan por primera vez. Esto parece indicar (el saldo negativo en el grupo 1952-1957 lo corrobora) la escasez de nuevas inscripciones en las listas electorales y la inadecuación de las mismas a la realidad de la población como atestigua el menguado incremento del censo electoral de 1983 con respecto al de 1976: sólo 5.333 nuevos electores. Si la población oficial de la ciudad de Fez se ha incrementado en el período intercensal 1971-1982 en 121.867 personas (un

<sup>2</sup> Ministère de l'Habitat-PNUD-UNESCO, París 1980, vol. 3, p. 30. A fin de poder compa-

aumento del 37,45 por 100 en 11 años, un 3,4 por 100 anual) el censo electoral hubiera debido crecer en una proporción similar, es decir, 4.149 electores nuevos por año, 29.043 en los siete transcurridos de 1976 a 1983. Hay, pues, un saldo negativo de 23.710 electores.

No obstante, si tenemos en cuenta que, según los datos del *Schéma* citado, el 51,65 por 100 de los habitantes de Fez<sup>3</sup> son menores de 20 años, y suponiendo para 1983 al menos la misma cifra, podemos pensar que el censo electoral real debiera situarse en torno a los 216.200 inscritos. En este caso, el saldo negativo real estimado se eleva a 92.304, ya que los electores inscritos sólo contabilizan 123.896.

En lo que se refiere al sexo, hay mayor número de hombres inscritos (54,8 por 100) que de mujeres (45,2 por 100). Estas presentan índices ostensiblemente más bajos entre los 21 y 40 años.

El 49,7 por 100 de la muestra ha nacido en Fez y el 50,3 procede de fuera. A pesar de este equilibrio entre ambos grupos, el de los fassíes es más joven que el de los inmigrantes. El 25,4 por 100 de los nacidos en la ciudad tienen entre 21 y 30 años (frente a un 14,9 de los foráneos) mientras en los restantes grupos de edad se da una inversión de los porcentajes. También el hábitat influye en un reparto diverso en lo que al ORIGEN se refiere. He distinguido cuatro grandes bloques de HABITAT: Medina (Fez el Bali y Fez Yedid), Ciudad Nueva (ciudad colonial —Dar Dbibag— de hábitat colectivo y ampliación moderna de la ciudad hacia el Sur), barrios dormitorio (inmuebles colectivos y semicolectivos al Norte, Oeste y Sur) y hábitat precario (chabolas y barrios de construcción no reglamentaria)<sup>4</sup>. En el primero de estos apartados, en el que vive el 57,8 por 100 de la muestra, un 58,5 por 100 son fassíes de origen. En el segundo grupo, sólo vive el 8,7 por 100, con el porcentaje más alto de los nacidos en Fez. Por el contrario, los otros dos apartados, que alojan al 21,5 y

<sup>3</sup> El censo de 1982 aportaba la cifra de 447.194 habitantes marroquíes en la ciudad. Ver *Population legale du Maroc*. Ministère du Plan, Rabat 1983, p. 85.

<sup>4</sup> Para la clasificación de las circunscripciones en función del hábitat he tenido en cuenta la Planche I del *Atlas de la médina de Fès*. "La médina dans l'agglomération de Fès" realizado en cooperación por un grupo de investigadores de las Universidades de Toulouse y Fez (diciembre de 1984).



12,1 por 100 de la muestra, presentan una mayoría de inmigrantes (64,7 y 76,2 por 100). En el Mapa I se han tratado de representar esos tipos de hábitat dentro del mapa de las circunscripciones electorales de 1983<sup>5</sup>.

El electorado más joven se encuentra en la ciudad nueva (55,4 por 100 entre 21 y 40 años, frente a poco más del 44 por 100 en la medina y barrios dormitorio y un 34,8 por 100 en el hábitat precario). El electorado más viejo se encuentra en la medina (17,3 por 100 de más de 60 años, frente al 13 por 100 en el hábitat reciente y el 16 en el precario). En las chabolas y barrios clandestinos se da el mayor porcentaje del electorado intermedio, entre 41 y 60 años (48,6 por 100 frente al 30,8 por 100 de la ciudad nueva, 38,2 por 100 de la medina y el 41,5 por 100 en la zona de Ain Qadus, que he calificado de barrios dormitorio).

La composición profesional de los inscritos arroja una abrumadora mayoría para los clasificados Sin Profesión: 43 por 100. De éstos, el 89,6 por 100 son mujeres, perteneciendo el 10,4 por 100 restante a las categorías de hombres más viejos o, por el contrario, de los más jóvenes. En el hábitat precario se encuentran los porcentajes más altos de este electorado sin cualificar (49,2 por 100 de su población global) frente a la ciudad nueva con sólo el 31,8 por 100. Lo mismo ocurre con el sector de los obreros (17,4 por 100 de la muestra) que constituye el 28,7 por 100 de la población en edad de votar de los barrios más míseros frente a un 5,4 en la ciudad moderna.

Los funcionarios (6,6 por 100 en la muestra) suponen por el contrario el 19,4 por 100 de la ciudad nueva mientras que sólo un 0,6 por 100 de los barrios ilegales<sup>6</sup>. Un 23,2 por 100 de esta categoría profesional pertenece al sexo femenino, un 3,4 por 100 del total de muje-

<sup>5</sup> El peso de la medina en la población legal supone un 38,61 por 100 (172.676 habitantes). En el censo electoral constituye un 53,39 por 100 (66.159 inscritos). El hábitat precario, a pesar de representar, según estimaciones del citado *Atlas* un 25 por 100 del total, supone en el censo electoral un 15,9 por 100 (19.822).

res. Los artesanos (9,4 por 100) dominan en la medina (12,1 por 100) y los comerciantes superan la media (9,5 por 100) en las ciudades vieja y nueva (en torno al 11,5 por 100).

Los titulados y profesiones liberales, constituyendo sólo un 1,9 por 100 del electorado, se localizan casi en su mitad (48,3 por 100) en la ciudad nueva, de la que son el 10,9 por 100.

Quiero aclarar, por último, que el grupo que aparece bajo la etiqueta de Estudiantes, no pertenece ya, en el momento de votar (1983), al menos en una gran parte, a distinta categoría, en razón de su edad. El 54,4 por 100 tenían en la fecha del escrutinio entre 28 y 36 años (ver Cuadro III) y un 30,3 por 100 entre 25 y 28 años. Edades tan elevadas entre los Estudiantes hace suponer que siguen censados en 1983 bajo la misma categoría en que fueron inscritos en el censo electoral de las municipales de 1976. No deben ser considerados, pues, como estudiantes pero sí deben ser tenidos en cuenta como personas de cierto nivel de estudios superior a la mayoría y, posiblemente en muchos casos, personas que podrían haber sido clasificados en 1983 como Titulados. Hechas estas salvedades, nos seguiremos refiriendo a esta categoría tal y como aparece en el censo.

### **Sexo, origen, edad y participación política**

La posibilidad de ejercer el derecho de voto para elegir, entre diversos candidatos de opciones políticas definidas y divergentes, tanto los consejeros municipales como los diputados al Parlamento es una de las claves que aportan interés a la vida política marroquí. Cierta que las reducidas competencias de los Ayuntamientos<sup>7</sup> sumados a la

<sup>6</sup> 4,8 por 100 de la población de la medina y 9,9 por 100 de los barrios dormitorio. Ver Cuadro II.

<sup>7</sup> Algo relativamente similar cabría decir del Parlamento cuya iniciativa se subordina, en tantos casos, al ejecutivo. Ver a ese respecto el trabajo de Khalid Naciri, "Le parlement sur le créneau de la production législative quantitative", en T. Bahbouchi y otros, *L'expérience parlementaire au Maroc*, Ed. Toubkal, Casablanca 1985, pp. 113-115. Sobre las atribuciones y competencias de los consejos comunales o Ayuntamientos, ver André Baldous, "La réforme communale au Maroc", en J. Leca y otros, *Développements politiques au Maghreb*, CNRS, París 1979, pp. 282-310; así como el libro de Ali Sedjari, *Les structures administratives territoriales et le développement local au Maroc*, Rabat 1981.

tutela de la administración central a que son sometidos, relativiza la importancia del ejercicio del voto, pero no por ello dejan de ser las elecciones una estimable escuela de ciudadanía. Ni siquiera una práctica que manipula o distorsiona la voluntad del votante (sobre todo en zonas rurales) puede impedirlo.

La historia electoral de la ciudad de Fez parece contar con una mayor regularidad democrática —a juicio de algunos observadores y protagonistas— que otros puntos, incluso urbanos, del país. De ahí el interés de convertirla en campo de observación de un fenómeno social como es el comportamiento político. Ciudad “feudo” del nacionalismo desde las primeras elecciones municipales de 1960, su perfil político se ha ido decantando hacia el nacionalismo de izquierda que casi monopoliza hoy, en virtud del sistema electoral mayoritario uninominal, la vida municipal (\*).

En el presente trabajo me limito a un análisis de la participación realizado a partir de la explotación de los cuadernos electorales en los que consta el voto. De la muestra extraída es posible elaborar un perfil con algunas características del elector y del abstencionista.

En las elecciones locales del 10 de junio de 1983, el 52,82 por 100 del electorado de Fez votó, situándose por debajo de la tasa de participación media en todo el país (71,93) e incluso de las municipalidades (63,58 por 100). En la muestra, la media resultante ha sido 52,2 por 100.

Estas cifras se relativizan si se recuerda, como se ha dicho más arriba, que un 42,7 por 100 de la población en edad de votar no se encuentra inscrita en las listas electorales.

SEXO y ORIGEN parecen afectar poco al hecho de la participación. El porcentaje de mujeres votantes es ligeramente superior al de los hombres (52,9 por 100 frente a un 51,6), aunque hay que recordar

\* En el momento de corregir pruebas de este artículo se publican los datos de las elecciones municipales celebradas el 16.10.1992. La provincia de Fez ha sido transformada en cuatro, Fez-Medina, Fez Yedid-Dar Dbigag, Zuaga-Muley Yaqub y Sefru. La municipalidad de Fez ha sido literalmente partida entre las 3 primeras, que mezclan mundo rural y urbano. La fuerza dominante en número de consejeros es el RNI (119), seguido del PII (105) y de la USFP (45).

que era menor el número de mujeres inscritas que el de hombres. De los nacidos en Fez vota el 54,4 por 100 mientras lo hace sólo el 51,3 por 100 de inmigrantes. Pero no son, sin embargo diferencias significativas (ver Cuadros IV y V).

El factor edad, en cambio, sí parece influir de manera clara sobre el voto. Tres grupos de edad destacan por una participación superior al 60 por 100: los nacidos entre 1922-27, 1932-37 y 1937-42. Se trata de las generaciones más jóvenes en el momento de la independencia (contaban en 1956 entre 14 y 34 años). Por el contrario, en los extremos de la pirámide los porcentajes de abstención se aproximan o superan el 65 por 100. Son los electores viejos (nacidos entre 1902-12) así como los jóvenes que votan por primera vez, generación de la que anoté más arriba su falta de estímulo para inscribirse en las listas electorales (nacidos entre 1952-62). En los demás grupos de edad se observa un mayor equilibrio entre votantes y abstencionistas<sup>8</sup>.

## Habitat y participación

Señalaba, al enumerar las variables introducidas, una de carácter demográfico-político que indica el número de HABITANTES POR ELECTOR inscrito en la circunscripción a la que pertenece cada elector. Su inclusión nos permite, en primer lugar, una tipificación de cada sector de HABITAT en relación con dicho índice. Según el Cuadro VII, las circunscripciones con mayor proporción de inscritos (por debajo de un índice 2,5) se encuentran en la medina, donde también está la mayor parte de las que presentan índices entre 2,5 y 4. Podría, pues, determinarse que existe una homogeneidad en el comportamiento participativo de la medina a la hora de inscribirse en las listas electorales, próximo a la media general de la ciudad, 3,6 habitantes

<sup>8</sup> No se ha tenido en cuenta el grupo de edad de los nacidos antes de 1902 y que contaban, pues, en 1983, más de 81 años. El hecho de que la participación de este grupo sea más elevada que la media podría deberse a algún fenómeno no regular como es la utilización de las tarjetas de electores ya fallecidos por otras personas. Ver Cuadro VI.

por inscrito<sup>9</sup>. Quizás por este motivo el índice medio de participación en la medina se aproxima también a la media municipal: 52,6 por 100.

Los electores que habitan en las barriadas de inmuebles colectivos poscoloniales corresponden a los índices de menor inscripción (entre 2,5-4 y 6-10,7). En este tipo de habitat la participación oficial se acerca también a la media de la ciudad (52,9 por 100).

En la ciudad nueva, donde el índice de inscritos se sitúa entre 2,5 y 6, es mayor el nivel de abstencionismo oficial: la participación se limita a 48,5 por 100, cifra que por otra parte no dista demasiado de la media.

En los barrios de habitat precario, con escaso índice de inscritos, el nivel de voto es el más elevado de la ciudad; 58 por 100.

Podría concluirse, pues, que hay dos comportamientos entre los electores de los diferentes barrios de Fez: por un lado, dos tipos de habitat (medina y colectivo) con un comportamiento medio que incluye fuerte (o mayor) inscripción. Por otro, ciudad nueva y barrios marginales, caracterizándose por su baja inscripción, presentan actitudes contrapuestas entre sus electores a la hora de votar o de abstenerse.

Puede considerarse, por tanto, que el habitat influye de manera decisiva en la participación, tanto de un modo extraelectoral en la actitud previa de no inscribirse como en el momento del escrutinio. Aquí sin embargo las diferencias son menos perceptibles. Así, si en determinados barrios la proporción de no inscritos es de 4 de cada 5 electores potenciales (Najla, Ain Bufauz, Ain Nokbi) o 3 de cada 4 (Ain Harun, Bab Sifer, Benzakur), las diferencias de participación entre los inscritos de las diferentes circunscripciones, sólo oscilan entre el

<sup>9</sup> La proporción entre electores potenciales y habitantes es de uno por cada 2.06. Las circunscripciones de Talaa (2,17), Duh (2,33), Ued Zitun (1,96), Meriniyin (2,27), Mulay Abdallah (1,89) y Keddán (2,1) son las únicas que se aproximan, por exceso o defecto, al índice medio ideal.

43,53 por 100 (Bab Sifer) o el 44,48 (Masyid) y el 66,66 por 100 (Moqtaa) o el 63,54 por 100 (Luayriyin)<sup>10</sup>.

### **El voto por profesiones**

En sólo dos casos de profesiones la cifra de participación se aleja visiblemente de la media ciudadana: los funcionarios y los estudiantes. En el primer caso el índice de voto alcanza el 61,6 por 100. Por el contrario, en el segundo, es la abstención la que llega al 71,2 por 100. Pudiera explicarse esta separación del comportamiento medio que, con ligeras superaciones (obreros, 56,9 por 100) o descensos (artesanos, 51,1 por 100), se observa en las demás categorías profesionales, por una mayor politización de los funcionarios y un mayor absentismo de las generaciones a las que corresponde el grupo de los estudiantes<sup>11</sup>. Politización de los funcionarios que indica una mayor aceptación del sistema político sin que ello presuponga el sentido de su voto. Si se desglosa esta categoría, los funcionarios de sexo masculino de las distintas ramas de la función pública (enseñanza o sanidad incluidas) votan en una proporción muy superior (2 a 1) que los de sexo femenino (1 a 4 entre las enfermeras, maestras y demás funcionarias).

Titulados, comerciantes, autónomos, empleados y electores sin profesión se acercan a la media y apenas se distinguen en su actitud ante la participación.

### **Conclusiones: competitividad electoral y participación**

La inclusión de la variable de carácter político que he denominado COMPETITIVIDAD y cuyos índices se representan en el Mapa III

<sup>10</sup> Dejando a un lado el excepcional, y para algunos discutible caso de la circunscripción de Abbassiyin (77,39 por 100) en la que fue elegido Ahmed Aloui, Ministro y director del diario *Le Matin du Sahara*, nacido en este distrito.

<sup>11</sup> Igualmente podría interpretarse por la mayor presión recibida por los funcionarios y la mejor ejercida sobre los estudiantes.

nos permite contrastar los resultados de nuestra encuesta con los datos de voto de los dos principales partidos políticos en el ámbito urbano de Fez, en liza desde las primeras elecciones locales de 1960. Conviene recordar que la historia electoral de esta ciudad ha estado centrada en la concurrencia de Istiqlal y Unión Socialista de Fuerzas Populares (U.N.F.P. hasta 1972, U.S.F.P. después), partidos ambos surgidos del movimiento nacional que tuvo en Fez una de sus cunas. El cuasi-monopolio del P.I. en 1960 (28 de los 35 consejeros) se trocó en el de la U.S.F.P. en 1983 (42 de los 51 puestos), tras una etapa de equilibrio en 1976 en la que ambas formaciones estuvieron muy próximas en número de votos<sup>12</sup>.

Al cruzar los datos de la COMPETITIVIDAD con las demás variables se pueden intuir algunas hipótesis que nos permitan interpretar el sentido del voto. En coincidencia con lo que se observa en el Mapa III, el cruce con la variable HABITAT evidencia como ámbito de máxima concurrencia P.I.-U.S.F.P. los barrios de inmuebles colectivos. La medina se polariza en ámbitos de menor competitividad, escorados hacia la mayoría de uno u otro partido, mientras el habitat precario extrema sus posicionamientos en apoyo de las formaciones que se contraponen. Más del 66 por 100 de sus electores en la muestra se encuentran en circunscripciones en las que, o bien el Istiqlal obtiene una ventaja entre el 15 y el 25 por 100 sobre la U.S.F.P. o bien ésta supera a aquélla entre el 25 y el 41 por 100 del número total de votos obtenidos. La ciudad nueva se aleja de la competitividad hacia una mayoría usefpista no extrema (ver Cuadro X).

El cruce del ORIGEN de los electores con la COMPETITIVIDAD produce dos líneas contrapuestas: los fassíes crecen en correlación con el incremento del índice positivo (más U.S.F.P., menos P.I.) mientras los inmigrantes decrecen (ver Cuadro XI). En lo que se refiere al cruce con el VOTO, es de lógica que haya una coincidencia en las zonas de máxima concurrencia con las de mayor voto.

Al contrastar, por último, con las FECHAS de nacimiento, encon-

<sup>12</sup> 12.687 la U.S.F.P. (30,66 por 100 de los votos y 19 concejales) y 11.730 el Istiqlal (28,34 por 100 y 16 puestos). A pesar de ello, las alianzas establecidas por el P.I. le dieron la presidencia de la alcaldía.

<sup>13</sup> 37,2 por 100 de los votos la U.S.F.P. y 23,69 por 100 el P.I.

tramos los índices de mayor voto U.S.F.P. entre las generaciones más jóvenes (21 a 40 años) mientras en el caso del Istiqlal entre los de 30 a 60 años. En las zonas de mayor competitividad la población envejece, ausentándose las generaciones más jóvenes (ver Cuadro XII).

Algunas conclusiones políticas podemos extraer de este trabajo a pesar de su carácter excesivamente descriptivo. Una se refiere al carácter populista que conserva el P.I., con firme presencia en los barrios más desheredados y entre las clases medias bajas. Otra atañe a la hegemonía de la Unión Socialista en los ámbitos de la medina y ciudad nueva. La implantación de ambos partidos en la ciudad, que llegan a sumar el 60,91 por 100 de los votos, supone una politización muy superior a la media del país, en la que los mismos partidos no suman —oficialmente— más que el 24,2 por 100 de los boletines válidos en 1983<sup>14</sup>. Los partidos oficialistas surgidos a partir de 1978 no contabilizan más que un 20,7 por 100. Todo esto da una singularidad a la ciudad de Fez que la convierte en observatorio excepcional de la realidad política de Marruecos.

La continuación de esta investigación a partir de la explotación directa del censo (y no sólo de una muestra) permitirá confirmar —o no— las hipótesis aquí avanzadas, ampliando el análisis a otras fechas electorales que faciliten establecer, si las hay, las constantes en el comportamiento del electorado fassí.

<sup>14</sup> 17,98 por 100 el P.I. y 6,22 por 100 la U.S.F.P. En las legislativas de 1984 la suma de ambas fuerzas era 27,72 por 100, 15,33 por 100 el P.I. y 12,39 la Unión Socialista. Las numerosas irregularidades en todo en país en ambos procesos electorales, denunciados por la prensa de la oposición y en el Parlamento, impiden reconocer plenamente los resultados. Sobre las elecciones de 1983 y 1984 véase Bernabé López García, "La intervención administrativa y las elecciones locales marroquíes del 10 de junio de 1983", en *Revista de Estudios Políticos*, 36 (noviembre-diciembre de 1983), pp. 235-265, reproducido íntegro en las páginas en español del diario *L'Opinion* los días 5 y 12 de febrero de 1984. Del mismo autor, "Las elecciones legislativas del 14 de septiembre de 1984 y la atomización política en Marruecos", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 30 (abril-junio de 1985), pp. 245-290. Ver así mismo el estudio de Mustapha Seimi, "les élections législatives au Maroc", en *Maghreb-Machrek*, janvier-mars 1985, pp. 23-51.



### RESUMEN

La historia electoral de Fez aparece —según algunos observadores y protagonistas— como uno de los pocos casos en los que la vida política en Marruecos se deja a la libre concurrencia de los partidos y el ejercicio del voto a la libre elección de los ciudadanos. Las razones se pueden encontrar en el interés de la Administración por hacer de esta ciudad, crisol de muchos de los grandes cambios que han tenido lugar en la historia contemporánea del país, el observatorio de la realidad política marroquí. Este artículo parte de esta hipótesis para analizar, comenzando con una muestra sistemática del censo electoral, la experiencia municipal de junio de 1983, con el propósito de examinar los factores que tienen influencia en la participación electoral de los ciudadanos.

### ABSTRACT

The electoral history of Fez appears —according to certain observers and actors— as one of the few cases in which the political life in Morocco is left to the free concurrence of the parties and the exercise of the vote to the free election of the citizens. The reasons could be found in the interest of the administration to make this town, crucible of many of the great changes that have taken place in the contemporary history of the country, become the observatory of the Moroccan political reality. This article starts from this hypothesis to analyze, beginning with a systematic show of the electoral census, the municipal experience of June 1983, with the purpose of seeing which factors have an influence on the electoral participation of the citizens.

CUADRO I

| /Numeric/Counts/Column Pct/ |                |              |              |              |              |              |             |               |
|-----------------------------|----------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|-------------|---------------|
| Fecha Nacimiento            | Mesa Electoral |              | 3            | 4            | 5            | 6            | 7           | Total         |
|                             | 1              | 2            |              |              |              |              |             |               |
| <=                          | 0              | 0            | 0            | 0            | 0            | 1            | 0           | 1             |
| <= 1902                     | 2<br>0.8       | 4<br>1.1     | 1<br>0.5     | 2<br>0.8     | 4<br>1.7     | 0<br>0.0     | 1<br>1.2    | 14<br>0.9     |
| <= 1907                     | 8<br>3.4       | 6<br>1.7     | 1<br>0.5     | 3<br>1.2     | 3<br>1.2     | 2<br>1.4     | 0<br>0.0    | 23<br>1.5     |
| <= 1912                     | 7<br>3.0       | 15<br>4.1    | 7<br>3.4     | 7<br>2.8     | 8<br>3.3     | 2<br>1.4     | 1<br>1.2    | 47<br>3.1     |
| <= 1917                     | 9<br>3.8       | 17<br>4.7    | 9<br>4.4     | 10<br>4.1    | 8<br>3.3     | 3<br>2.0     | 2<br>2.4    | 58<br>3.8     |
| <= 1922                     | 20<br>8.5      | 27<br>7.5    | 17<br>8.3    | 8<br>3.3     | 15<br>6.2    | 9<br>6.1     | 4<br>4.8    | 100<br>6.6    |
| <= 1927                     | 23<br>9.7      | 37<br>10.2   | 14<br>6.8    | 15<br>6.1    | 10<br>4.1    | 11<br>7.5    | 4<br>4.8    | 114<br>7.5    |
| <= 1932                     | 25<br>10.6     | 41<br>11.3   | 19<br>9.2    | 19<br>7.7    | 25<br>10.3   | 11<br>7.5    | 8<br>9.5    | 148<br>9.7    |
| <= 1937                     | 35<br>14.8     | 45<br>12.4   | 33<br>16.0   | 24<br>9.8    | 23<br>9.5    | 10<br>6.8    | 8<br>9.5    | 178<br>11.7   |
| <= 1942                     | 30<br>12.7     | 41<br>11.3   | 22<br>10.7   | 32<br>13.0   | 25<br>10.3   | 5<br>3.4     | 6<br>7.1    | 161<br>10.6   |
| <= 1947                     | 23<br>9.7      | 30<br>8.3    | 20<br>9.7    | 21<br>8.5    | 31<br>12.8   | 13<br>8.8    | 6<br>7.1    | 144<br>9.5    |
| <= 1952                     | 26<br>11.0     | 45<br>12.4   | 35<br>17.0   | 44<br>17.9   | 40<br>16.5   | 23<br>15.6   | 9<br>10.7   | 222<br>14.6   |
| <= 1957                     | 28<br>11.9     | 51<br>14.1   | 28<br>13.6   | 52<br>21.1   | 41<br>16.9   | 34<br>23.1   | 22<br>26.2  | 256<br>16.8   |
| <= 1962                     | 0<br>0.0       | 3<br>0.8     | 0<br>0.0     | 8<br>3.3     | 8<br>3.3     | 22<br>15.0   | 13<br>15.5  | 54<br>3.5     |
| <= 1966                     | 0<br>0.0       | 0<br>0.0     | 0<br>0.0     | 1<br>0.4     | 1<br>0.4     | 2<br>1.4     | 0<br>0.0    | 4<br>0.3      |
| Total                       | 236<br>100.0   | 362<br>100.0 | 206<br>100.0 | 246<br>100.0 | 242<br>100.0 | 147<br>100.0 | 84<br>100.0 | 1523<br>100.0 |

Cuadro II

| /Numeric/Counts/Row Pct/ Column Pct/Table Pct/ |                     |                           |                            |                            |                           |                           |                           |                              |                           |                              |                                 |
|------------------------------------------------|---------------------|---------------------------|----------------------------|----------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|------------------------------|---------------------------|------------------------------|---------------------------------|
| Habitat                                        | Profesión no consta | Titulad.                  | Comerci.                   | Artesan.                   | Autonom.                  | Funcion.                  | Emplead.                  | Obreros                      | Estudia.                  | Sin prof.                    | Total                           |
|                                                | 20                  | 2                         | 0                          | 0                          | 0                         | 0                         | 0                         | 0                            | 0                         | 1                            | 23                              |
| Medina                                         | 6                   | 11<br>1.3<br>37.9<br>0.7  | 99<br>11.5<br>69.7<br>6.6  | 104<br>12.1<br>73.8<br>7.0 | 45<br>5.2<br>70.3<br>3.0  | 41<br>4.8<br>41.4<br>2.7  | 24<br>2.8<br>48.0<br>1.6  | 136<br>15.8<br>52.3<br>9.1   | 37<br>4.3<br>56.1<br>2.5  | 364<br>42.3<br>56.7<br>24.4  | 861<br>100.0<br>57.7<br>57.7    |
| Ain Qadus                                      | 1                   | 3<br>0.9<br>10.3<br>0.2   | 16<br>5.0<br>11.3<br>1.1   | 22<br>6.8<br>15.6<br>1.5   | 7<br>2.2<br>10.9<br>0.5   | 32<br>9.9<br>32.3<br>2.1  | 13<br>4.0<br>26.0<br>0.9  | 65<br>20.2<br>25.0<br>4.4    | 16<br>5.0<br>24.2<br>1.1  | 148<br>46.0<br>23.1<br>9.9   | 322<br>100.0<br>21.6<br>21.6    |
| Ciudad Nueva                                   | 1                   | 14<br>10.9<br>48.3<br>0.9 | 15<br>11.6<br>10.6<br>1.0  | 5<br>3.9<br>3.5<br>0.3     | 3<br>2.3<br>4.7<br>0.2    | 25<br>19.4<br>25.3<br>1.7 | 8<br>6.2<br>16.0<br>0.5   | 7<br>5.4<br>2.7<br>0.5       | 11<br>8.5<br>16.7<br>0.7  | 41<br>31.8<br>6.4<br>2.7     | 129<br>100.0<br>8.6<br>8.6      |
| Habitat Precario                               | 0                   | 1<br>0.6<br>3.4<br>0.1    | 12<br>6.6<br>8.5<br>0.8    | 10<br>5.5<br>7.1<br>0.7    | 9<br>5.0<br>14.1<br>0.6   | 1<br>0.6<br>1.0<br>0.1    | 5<br>2.8<br>10.0<br>0.3   | 52<br>28.7<br>20.0<br>3.5    | 2<br>1.1<br>3.0<br>0.1    | 89<br>49.2<br>13.9<br>6.0    | 181<br>100.0<br>12.1<br>12.1    |
| Total                                          | 28                  | 29<br>1.9<br>100.0<br>1.9 | 142<br>9.5<br>100.0<br>9.5 | 141<br>9.4<br>100.0<br>9.4 | 64<br>4.3<br>100.0<br>4.3 | 99<br>6.6<br>100.0<br>6.6 | 50<br>3.3<br>100.0<br>3.3 | 260<br>17.4<br>100.0<br>17.4 | 66<br>4.4<br>100.0<br>4.4 | 642<br>43.0<br>100.0<br>43.0 | 1493<br>100.0<br>100.0<br>100.0 |

**Cuadro III**

| Fecha<br>Nacimiento                            | Estudiantes | Total |
|------------------------------------------------|-------------|-------|
| <= 1947                                        | 0           | 975   |
|                                                | 0           | 100,0 |
|                                                | 0           | 65,2  |
|                                                | 0           | 65,2  |
| <= 1952                                        | 7           | 218   |
|                                                | 3,2         | 100,0 |
|                                                | 10,6        | 14,6  |
|                                                | 0,5         | 14,6  |
| <= 1955                                        | 29          | 192   |
|                                                | 15,1        | 100,0 |
|                                                | 43,9        | 12,8  |
|                                                | 1,9         | 12,8  |
| <= 1958                                        | 20          | 67    |
|                                                | 29,9        | 100,0 |
|                                                | 30,3        | 4,5   |
|                                                | 1,3         | 4,5   |
| <= 1962                                        | 9           | 39    |
|                                                | 23,1        | 100,0 |
|                                                | 30,3        | 2,6   |
|                                                | 0,6         | 2,6   |
| <= 1966                                        | 1           | 1     |
|                                                | 25,0        | 100,0 |
|                                                | 1,5         | 1,5   |
|                                                | 0,1         | 1,5   |
| Total                                          | 66          | 1495  |
|                                                | 4,4         | 100,0 |
|                                                | 100,0       | 100,0 |
|                                                | 4,4         | 100,0 |
| /Numeric/Counts/Row Pct/ Column Pct/Table Pct/ |             |       |

**Cuadro IV**

| Sexo   | Sexo<br>No voto | voto  | Total |
|--------|-----------------|-------|-------|
| Mujer  | 324             | 364   | 688   |
|        | 47.1            | 52.9  | 100.0 |
|        | 44.4            | 45.8  | 45.1  |
|        | 21.3            | 23.9  | 45.1  |
| Hombre | 405             | 431   | 836   |
|        | 48.4            | 51.6  | 100.0 |
|        | 55.6            | 54.2  | 54.9  |
|        | 25.6            | 28.3  | 54.9  |
| Total  | 729             | 795   | 1524  |
|        | 47.8            | 52.2  | 100.0 |
|        | 100.0           | 100.0 | 100.0 |
|        | 7.8             | 52.2  | 100.0 |

**Cuadro V**

| Origen    | Voto<br>No voto | voto  | Total |
|-----------|-----------------|-------|-------|
| Emigrante | 370             | 389   | 759   |
|           | 48.7            | 51.3  | 100.0 |
|           | 50.8            | 48.9  | 49.8  |
|           | 24.3            | 25.5  | 49.8  |
| Fez       | 341             | 406   | 747   |
|           | 45.6            | 54.4  | 100.0 |
|           | 46.8            | 51.1  | 49.0  |
|           | 22.4            | 26.6  | 49.0  |
| N.C.      | 18              | 0     | 18    |
|           | 100.0           | 0.0   | 100.0 |
|           | 2.5             | 0.0   | 1.2   |
|           | 1.2             | 0.0   | 1.2   |
| Total     | 729             | 795   | 1524  |
|           | 47.8            | 52.2  | 100.0 |
|           | 100.0           | 100.0 | 100.0 |
|           | 47.8            | 52.2  | 100.0 |

Cuadro VI

| Fecha nacim. | Voto                     |                           | Total                      | Fecha nacim. | Voto                         |                              | Total                           |
|--------------|--------------------------|---------------------------|----------------------------|--------------|------------------------------|------------------------------|---------------------------------|
|              | No voto                  | voto                      |                            |              | No voto                      | voto                         |                                 |
| No consta    | 1                        | 0                         | 1                          | <= 1937      | 68<br>38.2<br>9.3<br>4.5     | 110<br>61.8<br>13.8<br>7.2   | 178<br>100.0<br>11.7<br>11.7    |
| <= 1902      | 6<br>42.9<br>0.8<br>0.4  | 8<br>57.1<br>1.0<br>0.5   | 14<br>100.0<br>0.9<br>0.9  | <= 1942      | 60<br>37.3<br>8.2<br>3.9     | 101<br>62.7<br>12.7<br>6.6   | 161<br>100.0<br>10.6<br>10.6    |
| <= 1907      | 15<br>65.2<br>2.1<br>1.0 | 8<br>34.8<br>1.0<br>0.5   | 23<br>100.0<br>1.5<br>1.5  | <- 1947      | 59<br>41.0<br>8.1<br>3.9     | 85<br>59.0<br>10.7<br>5.6    | 144<br>100.0<br>9.5<br>9.5      |
| <= 1912      | 30<br>63.8<br>4.1<br>2.0 | 17<br>36.2<br>2.1<br>1.1  | 47<br>100.0<br>3.1<br>3.1  | <= 1952      | 117<br>52.7<br>16.1<br>7.7   | 105<br>47.3<br>13.2<br>6.9   | 222<br>100.0<br>14.6<br>14.6    |
| <= 1917      | 30<br>51.7<br>4.1<br>2.0 | 28<br>48.3<br>3.5<br>1.8  | 58<br>100.0<br>3.8<br>3.8  | <-1957       | 162<br>63.3<br>22.3<br>10.6  | 94<br>36.7<br>11.8<br>6.2    | 256<br>100.0<br>16.8<br>16.8    |
| <= 1922      | 41<br>41.0<br>5.6<br>2.7 | 59<br>59.0<br>7.4<br>3.9  | 100<br>100.0<br>6.6<br>6.6 | <= 1962      | 35<br>64.8<br>4.8<br>2.3     | 19<br>35.2<br>2.4<br>1.2     | 54<br>100.0<br>3.5<br>3.5       |
| <= 1927      | 42<br>36.8<br>5.8<br>2.8 | 72<br>63.2<br>9.1<br>4.7  | 114<br>100.0<br>7.5<br>7.5 | <= 1966      | 1<br>25.0<br>0.1<br>0.1      | 3<br>75.0<br>0.4<br>0.2      | 4<br>100.0<br>0.3<br>0.3        |
| <= 1932      | 62<br>41.9<br>8.5<br>4.1 | 86<br>58.1<br>10.8<br>5.6 | 148<br>100.0<br>9.7<br>9.7 | Total        | 728<br>47.8<br>100.0<br>47.8 | 795<br>52.2<br>100.0<br>52.2 | 1523<br>100.0<br>100.0<br>100.0 |

**Cuadro VII**

| Habitat          | Habitantes/Electores<br><=2.5) | <=4)  | <=6)  | <=10.17) | Total |
|------------------|--------------------------------|-------|-------|----------|-------|
|                  | 20                             | 2     | 0     | 1        |       |
| Medina           | 274                            | 570   | 23    | 0        | 867   |
|                  | 31.6                           | 65.7  | 2.7   | 0.0      | 100.0 |
|                  | 94.2                           | 64.3  | 13.7  | 0.0      | 57.8  |
|                  | 18.3                           | 38.0  | 1.5   | 0.0      | 57.8  |
| Ain Qadus        | 17                             | 204   | 0     | 102      | 323   |
|                  | 5.3                            | 63.2  | 0.0   | 31.5     | 100.0 |
|                  | 5.8                            | 23.0  | 0.0   | 65.4     | 21.5  |
|                  | 1.1                            | 13.6  | 0.0   | 6.8      | 21.5  |
| Ciudad Nueva     | 0                              | 63    | 67    | 0        | 130   |
|                  | 0.0                            | 48.5  | 51.5  | 0.0      | 100.0 |
|                  | 0.0                            | 7.1   | 39.9  | 0.0      | 8.7   |
|                  | 0.0                            | 4.2   | 4.5   | 0.0      | 8.7   |
| Habitat Precario | 0                              | 49    | 78    | 54       | 181   |
|                  | 0.0                            | 27.1  | 43.1  | 29.8     | 100.0 |
|                  | 0.0                            | 5.5   | 46.4  | 34.6     | 12.1  |
|                  | 0.0                            | 3.3   | 5.2   | 3.6      | 12.1  |
| Total            | 291                            | 886   | 168   | 156      | 1501  |
|                  | 19.4                           | 59.0  | 11.2  | 10.4     | 100.0 |
|                  | 100.0                          | 100.0 | 100.0 | 100.0    | 100.0 |
|                  | 19.4                           | 59.0  | 11.2  | 10.4     | 100.0 |

**Cuadro VIII**

| Habitat          | Voto<br>No voto | voto  | Total |
|------------------|-----------------|-------|-------|
|                  | 23              | 0     | 23    |
| Medina           | 411             | 456   | 867   |
|                  | 47.4            | 52.6  | 100.0 |
|                  | 58.2            | 57.4  | 57.8  |
|                  | 27.4            | 30.4  | 57.8  |
| Ain Qadus        | 152             | 171   | 323   |
|                  | 47.1            | 52.9  | 100.0 |
|                  | 21.5            | 21.5  | 21.5  |
|                  | 10.1            | 11.4  | 21.5  |
| Ciudad Nueva     | 67              | 63    | 130   |
|                  | 51.5            | 48.5  | 100.0 |
|                  | 9.5             | 7.9   | 8.7   |
|                  | 4.5             | 4.2   | 8.7   |
| Habitat Precario | 76              | 105   | 181   |
|                  | 42.0            | 58.0  | 100.0 |
|                  | 10.8            | 13.2  | 12.1  |
|                  | 5.1             | 7.0   | 12.1  |
| Total            | 706             | 795   | 1501  |
|                  | 47.0            | 53.0  | 100.0 |
|                  | 100.0           | 100.0 | 100.0 |
|                  | 47.0            | 53.0  | 100.0 |

**Cuadro IX**

| Profesión     | Voto<br>No voto              | voto                         | Total                           |
|---------------|------------------------------|------------------------------|---------------------------------|
|               | 23                           | 5                            | 28                              |
| Titulados     | 14<br>45.2<br>2.0<br>0.9     | 17<br>54.8<br>2.2<br>1.1     | 31<br>100.0<br>2.1<br>2.1       |
| Comerciantes  | 65<br>45.8<br>9.2<br>4.3     | 77<br>54.2<br>9.7<br>5.1     | 142<br>100.0<br>9.5<br>9.5      |
| Artesanos     | 69<br>48.9<br>9.8<br>4.6     | 72<br>51.1<br>9.1<br>4.8     | 141<br>100.0<br>9.4<br>9.4      |
| Autónomos     | 30<br>46.9<br>4.2<br>2.0     | 34<br>53.1<br>4.3<br>2.3     | 64<br>100.0<br>4.3<br>4.3       |
| Funcionarios  | 38<br>38.4<br>5.4<br>2.5     | 61<br>61.6<br>7.7<br>4.1     | 99<br>100.0<br>6.6<br>6.6       |
| Empleados     | 24<br>48.0<br>3.4<br>1.6     | 26<br>52.0<br>3.3<br>1.7     | 50<br>100.0<br>3.3<br>3.3       |
| Obreros       | 112<br>43.1<br>15.9<br>7.5   | 148<br>56.9<br>18.7<br>9.9   | 260<br>100.0<br>17.4<br>17.4    |
| Estudiantes   | 47<br>71.2<br>6.7<br>3.1     | 19<br>28.8<br>2.4<br>1.3     | 66<br>100.0<br>4.4<br>4.4       |
| Sin Profesión | 307<br>47.7<br>43.5<br>20.5  | 336<br>52.3<br>42.5<br>22.5  | 643<br>100.0<br>43.0<br>43.0    |
| Total         | 706<br>47.2<br>100.0<br>47.2 | 790<br>52.8<br>100.0<br>52.8 | 1496<br>100.0<br>100.0<br>100.0 |



Cuadro X

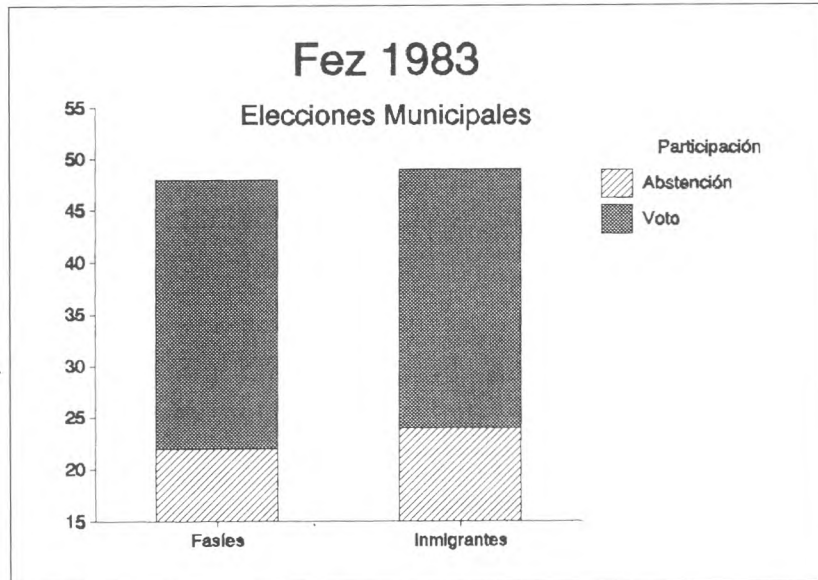
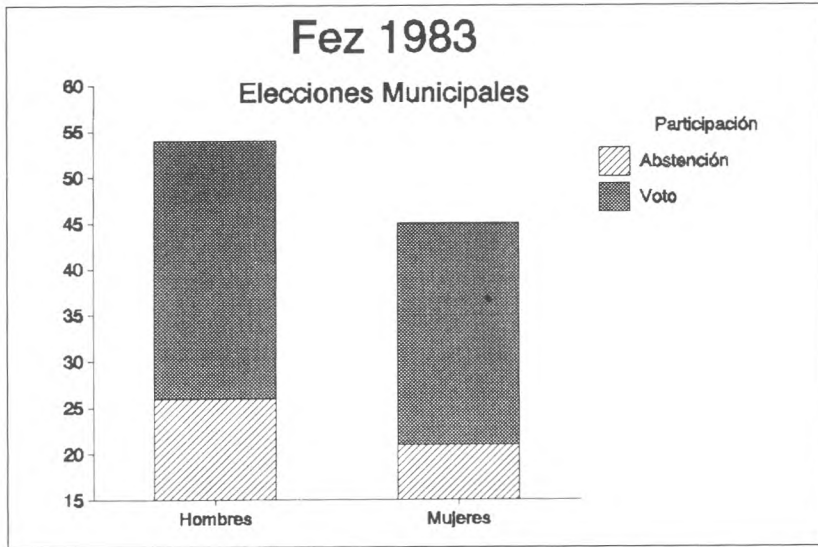
| Competitividad | Habitat |           |          |          | total |       |
|----------------|---------|-----------|----------|----------|-------|-------|
|                | Medina  | Ain Qadus | C. Nueva | Precario |       |       |
| <= 15          | 0       | 0         | 0        | 0        | 54    | 54    |
|                |         | 0.0       | 0.0      | 0.0      | 100.0 | 100.0 |
|                |         | 0.0       | 0.0      | 0.0      | 29.8  | 3.6   |
|                |         | 0.0       | 0.0      | 0.0      | 3.6   | 3.6   |
| <= -5          | 20      | 109       | 23       | 0        | 20    | 152   |
|                |         | 71.7      | 15.1     | 0.0      | 13.2  | 100.0 |
|                |         | 12.6      | 7.1      | 0.0      | 11.0  | 10.1  |
|                |         | 7.3       | 1.5      | 0.0      | 1.3   | 10.1  |
| <= 5           | 0       | 0         | 66       | 0        | 0     | 66    |
|                |         | 0.0       | 100.0    | 0.0      | 0.0   | 100.0 |
|                |         | 0.0       | 20.4     | 0.0      | 0.0   | 4.4   |
|                |         | 0.0       | 4.4      | 0.0      | 0.0   | 4.4   |
| <= 15          | 2       | 330       | 120      | 68       | 41    | 559   |
|                |         | 59.0      | 21.5     | 12.2     | 7.3   | 100.0 |
|                |         | 38.1      | 37.2     | 52.3     | 22.7  | 37.2  |
|                |         | 22.0      | 8.0      | 4.5      | 2.7   | 37.2  |
| <= 25          | 0       | 237       | 54       | 41       | 0     | 332   |
|                |         | 71.4      | 16.3     | 12.3     | 0.0   | 100.0 |
|                |         | 27.3      | 16.7     | 31.5     | 0.0   | 22.1  |
|                |         | 15.8      | 3.6      | 2.7      | 0.0   | 22.1  |
| <= 40.56       | 1       | 191       | 60       | 21       | 66    | 338   |
|                |         | 56.5      | 17.8     | 6.2      | 19.5  | 100.0 |
|                |         | 22.0      | 18.6     | 16.2     | 36.4  | 22.5  |
|                |         | 12.7      | 4.0      | 1.4      | 4.4   | 22.5  |
| Total          | 23      | 867       | 323      | 130      | 181   | 1501  |
|                |         | 57.8      | 21.5     | 8.7      | 12.1  | 100.0 |
|                |         | 100.0     | 100.0    | 100.0    | 100.0 | 100.0 |
|                |         | 57.8      | 21.5     | 8.7      | 12.1  | 100.0 |

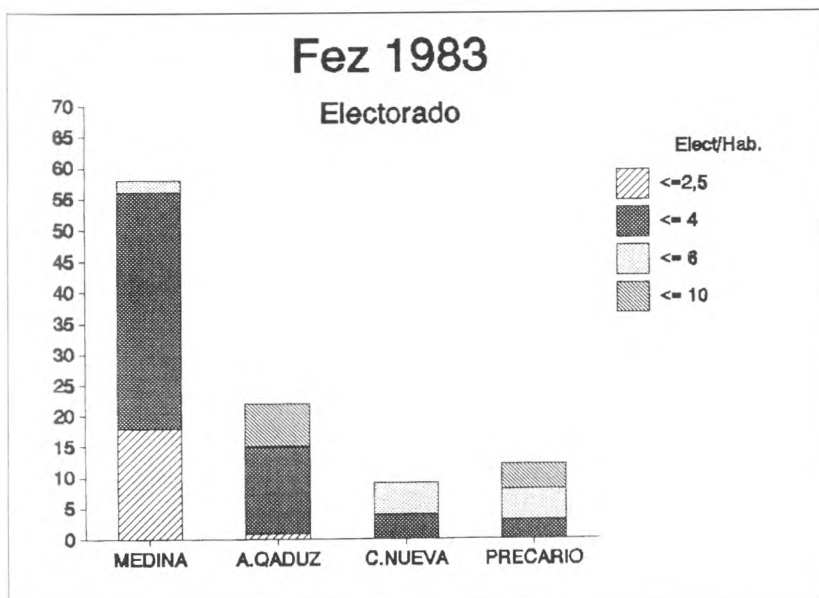
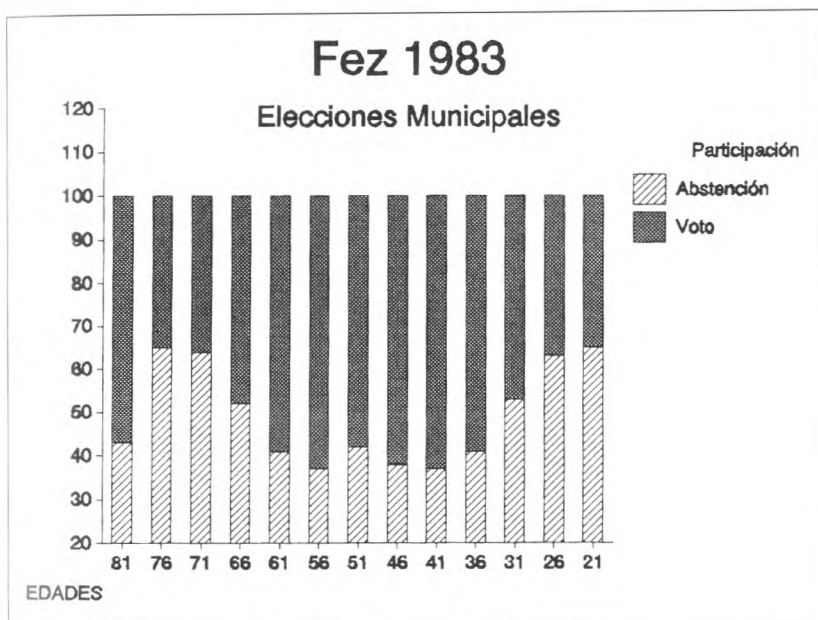
Cuadro XI

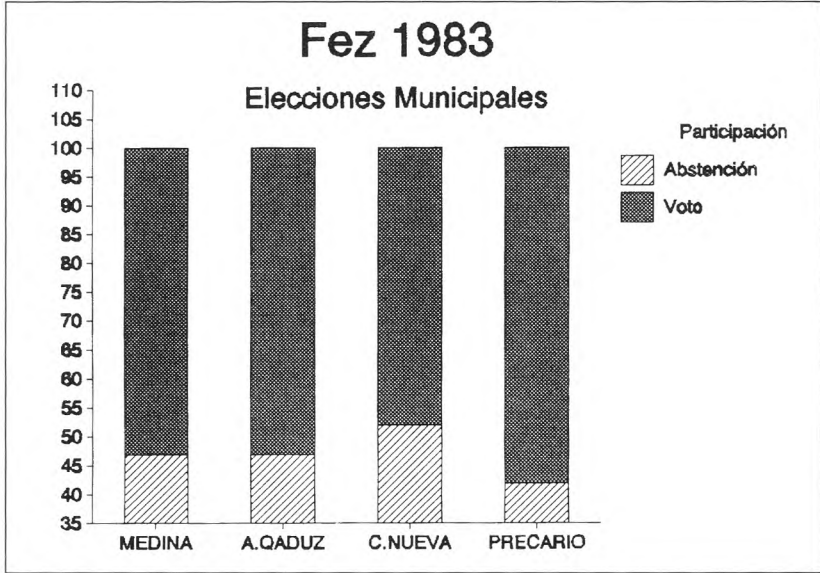
| Competitividad | Origen      |       | No consta | Total |
|----------------|-------------|-------|-----------|-------|
|                | Inmigrantes | Fez   |           |       |
| <= -15         | 47          | 7     | 0         | 54    |
|                | 87.0        | 13.0  | 0.0       | 100.0 |
|                | 6.2         | 0.9   | 0.0       | 3.5   |
|                | 3.1         | 0.5   | 0.0       | 3.5   |
| <= -5          | 95          | 59    | 18        | 172   |
|                | 55.2        | 34.3  | 10.5      | 100.0 |
|                | 12.5        | 7.9   | 100.0     | 11.3  |
|                | 6.2         | 3.9   | 1.2       | 11.3  |
| <= 5           | 43          | 23    | 0         | 66    |
|                | 65.2        | 34.8  | 0.0       | 100.0 |
|                | 5.7         | 3.1   | 0.0       | 4.3   |
|                | 2.8         | 1.5   | 0.0       | 4.3   |
| <= 15          | 277         | 284   | 0         | 561   |
|                | 49.4        | 50.6  | 0.0       | 100.0 |
|                | 36.5        | 38.0  | 0.0       | 36.8  |
|                | 18.2        | 18.6  | 0.0       | 36.8  |
| <= 25          | 134         | 198   | 0         | 332   |
|                | 40.4        | 59.6  | 0.0       | 100.0 |
|                | 17.7        | 26.5  | 0.0       | 21.8  |
|                | 8.8         | 13.0  | 0.0       | 21.8  |
| <= 40.56       | 163         | 176   | 0         | 339   |
|                | 48.1        | 51.9  | 0.0       | 100.0 |
|                | 21.5        | 23.6  | 0.0       | 22.2  |
|                | 10.7        | 11.5  | 0.0       | 22.2  |
| Total          | 759         | 747   | 18        | 1524  |
|                | 49.8        | 49.0  | 1.2       | 100.0 |
|                | 100.0       | 100.0 | 100.0     | 100.0 |
|                | 49.8        | 49.0  | 1.2       | 100.0 |

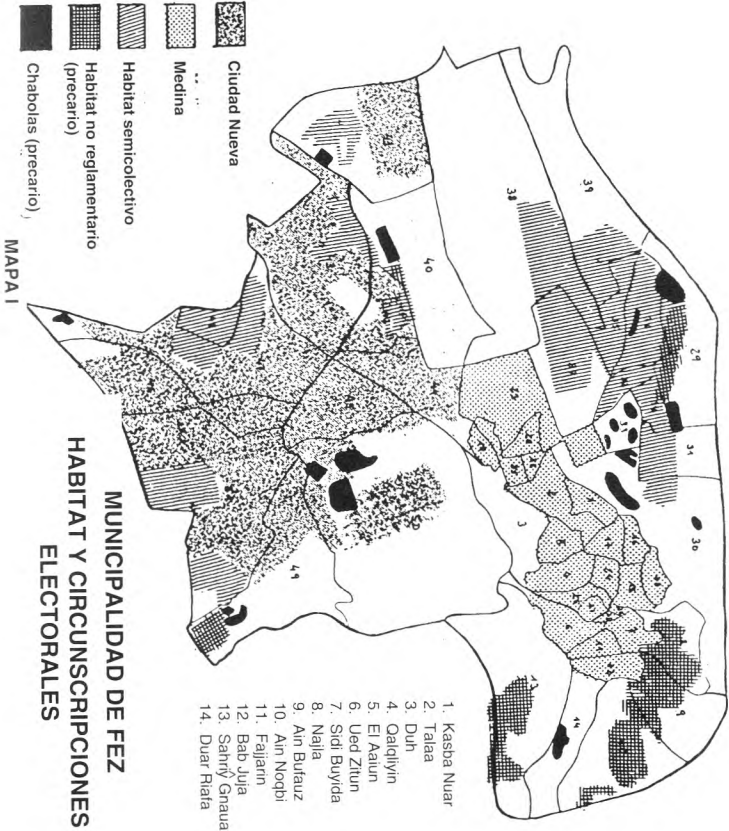
Cuadro XII

| Fecha   | <= -15                    | Competit<br><= -5            | <= 5                      | <= 15                        | <= 25                        | <=40.56                      | Total                           |
|---------|---------------------------|------------------------------|---------------------------|------------------------------|------------------------------|------------------------------|---------------------------------|
| <= .    | 0                         | 0                            | 0                         | 1                            | 0                            | 0                            | 1                               |
| <= 1902 | 1<br>7.1<br>1.9<br>0.1    | 1<br>7.1<br>0.6<br>0.1       | 0<br>0.0<br>0.0<br>0.0    | 7<br>50.0<br>1.3<br>0.5      | 2<br>14.3<br>0.6<br>0.1      | 3<br>21.4<br>0.9<br>0.2      | 14<br>100.0<br>0.9<br>0.9       |
| <= 1912 | 0<br>0.0<br>0.0<br>0.0    | 9<br>12.9<br>5.2<br>0.6      | 6<br>8.6<br>9.1<br>0.4    | 29<br>41.4<br>5.2<br>1.9     | 17<br>24.3<br>5.1<br>1.1     | 9<br>12.9<br>2.7<br>0.6      | 70<br>100.0<br>4.6<br>4.6       |
| <= 1922 | 6<br>3.8<br>11.1<br>0.4   | 17<br>10.8<br>9.9<br>1.1     | 5<br>3.2<br>7.6<br>0.3    | 68<br>43.0<br>12.1<br>4.5    | 26<br>16.5<br>7.8<br>1.7     | 36<br>22.8<br>10.6<br>2.4    | 158<br>100.0<br>10.4<br>10.4    |
| <= 1932 | 13<br>5.0<br>24.1<br>0.9  | 37<br>10.3<br>15.7<br>1.8    | 13<br>5.0<br>19.7<br>0.9  | 97<br>37.0<br>17.3<br>6.4    | 53<br>20.2<br>16.0<br>3.5    | 59<br>22.5<br>17.4<br>3.9    | 262<br>100.0<br>17.2<br>17.2    |
| <= 1942 | 11<br>3.2<br>20.4<br>0.7  | 27<br>8.0<br>15.7<br>1.8     | 23<br>6.8<br>34.8<br>1.5  | 134<br>39.5<br>23.9<br>8.8   | 62<br>18.3<br>18.7<br>4.1    | 82<br>24.2<br>24.2<br>5.4    | 339<br>100.0<br>22.3<br>22.3    |
| <= 1952 | 15<br>4.1<br>27.8<br>1.0  | 39<br>10.7<br>22.7<br>2.6    | 9<br>2.5<br>13.6<br>0.6   | 134<br>36.6<br>23.9<br>8.8   | 91<br>24.9<br>27.4<br>6.0    | 78<br>21.3<br>23.0<br>5.1    | 366<br>100.0<br>24.0<br>24.0    |
| <= 1962 | 7<br>2.3<br>13.0<br>0.5   | 52<br>16.8<br>30.2<br>3.4    | 10<br>3.2<br>15.2<br>0.7  | 90<br>29.0<br>16.1<br>5.9    | 80<br>25.8<br>24.1<br>5.3    | 71<br>22.9<br>20.9<br>4.7    | 310<br>100.0<br>20.4<br>20.4    |
| <= 1966 | 1<br>26.0<br>1.9<br>0.1   | 0<br>0.0<br>0.0<br>0.0       | 0<br>0.0<br>0.0<br>0.0    | 1<br>25.0<br>0.2<br>0.1      | 1<br>25.0<br>0.3<br>0.1      | 1<br>25.0<br>0.3<br>0.1      | 4<br>100.0<br>0.3<br>0.3        |
| Total   | 54<br>3.5<br>100.0<br>3.5 | 172<br>11.3<br>100.0<br>11.3 | 66<br>4.3<br>100.0<br>4.3 | 560<br>36.8<br>100.0<br>36.8 | 332<br>21.8<br>100.0<br>21.8 | 339<br>22.3<br>100.0<br>22.3 | 1523<br>100.0<br>100.0<br>100.0 |



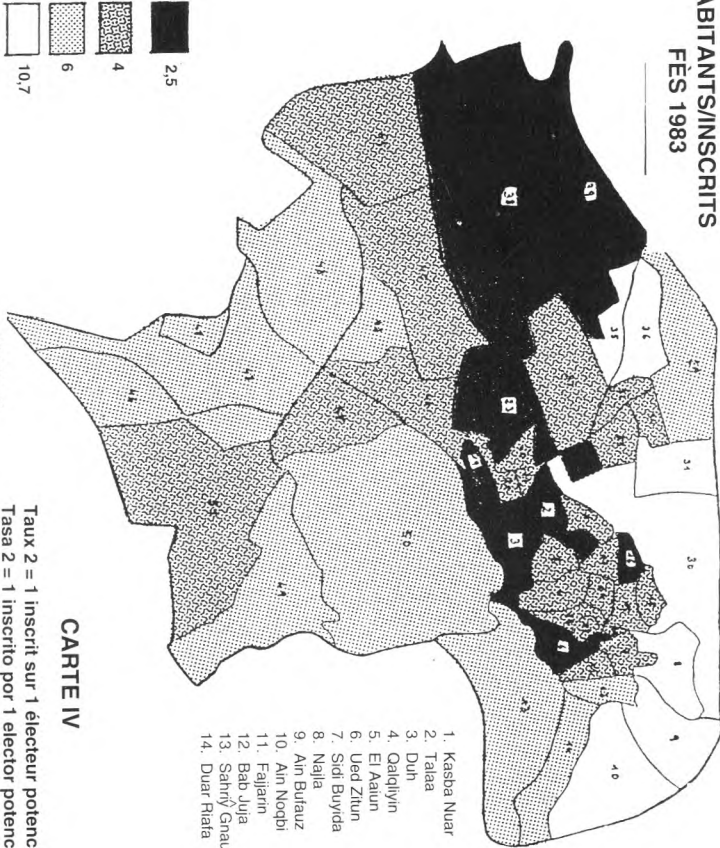






1. Kasba Nuar
2. Talaa
3. Dun
4. Qalqilyin
5. El Aaiun
6. Ued Zitun
7. Sidi Buyda
8. Najla
9. Ain Butaufz
10. Ain Noqbi
11. Faljam
12. Bab Juja
13. Sahny' Gnaua
14. Duar Plata
15. Saga y Bida
16. Zkak Rumman
17. Ben Sali y Chrradilyin
18. Funduq Lihudi
19. Menniyin
20. Al Azhar
21. Batha Butulil
22. Abbasym
23. Mulay Abdallah
24. Kettamin
25. Mujifa
26. Al Yazira
27. Sidi el Auad
28. Keddan
29. Muqata-Dhar Richa
30. Benzakur
31. Ben Sliman
32. Ynan Lahrichi
33. Kasba Hay' ui
34. Ben Debbab
35. Ain Harun
36. Bab Sifer
37. Ain Kadus
38. Hay Mohammadi
39. Hay Salam
40. Dukkarat
41. Dock Silos
42. Mulay Kamei
43. Hay Muaddafin
44. Agdal
45. Masy' id
46. Atlas
47. Carretera Ain Chkef
48. Saada
49. Ciudad Universitaria
50. Lued'ryin
51. Sidi Brahim

**TAUX  
HABITANTS/INSCRITS  
FÈS 1983**



1. Kasba Nuar
2. Talaa
3. Dun
4. Qalqiyyin
5. El Aatin
6. Ued Zitoun
7. Sidi Buyida
8. Najla
9. Ain Burauz
10. Ain Noqbi
11. Fallarn
12. Bab Juja
13. Sahriy' Gnaua
14. Duar Riata

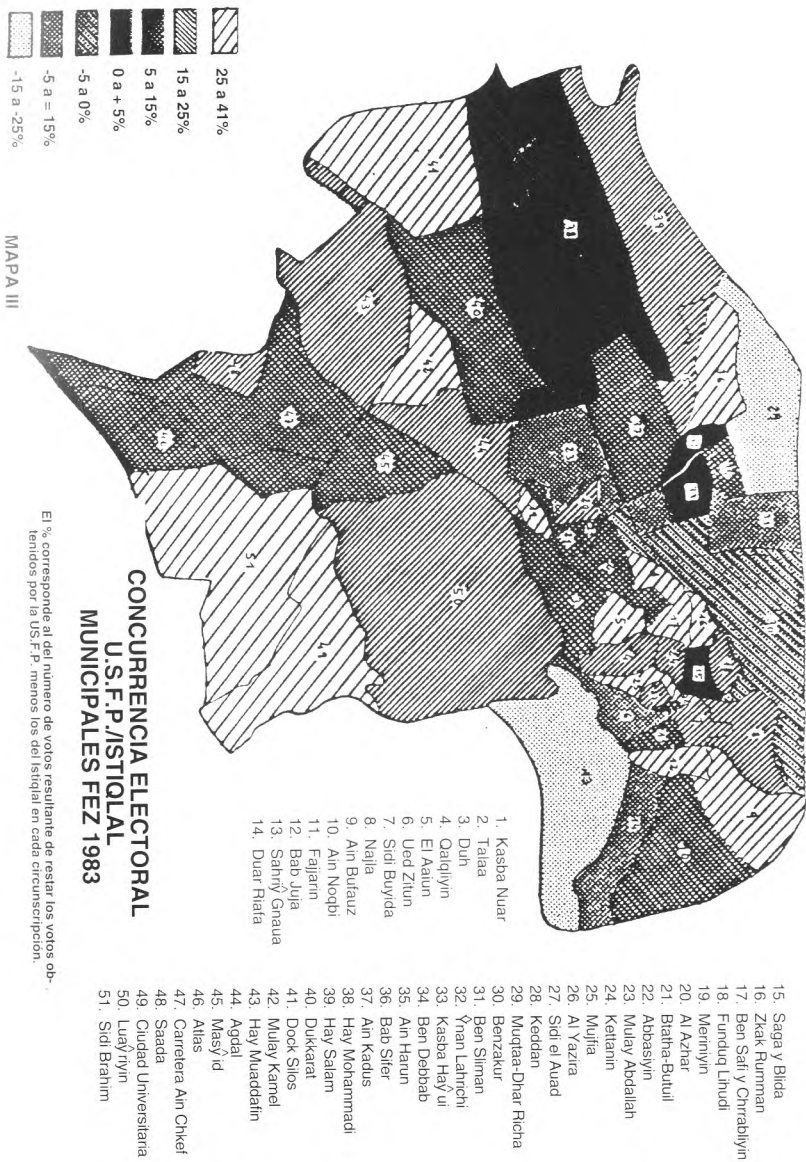
**CARTE IV**

Taux 2 = 1 inscrit sur 1 électeur potentiel  
Tasa 2 = 1 inscrit por 1 elector potencial

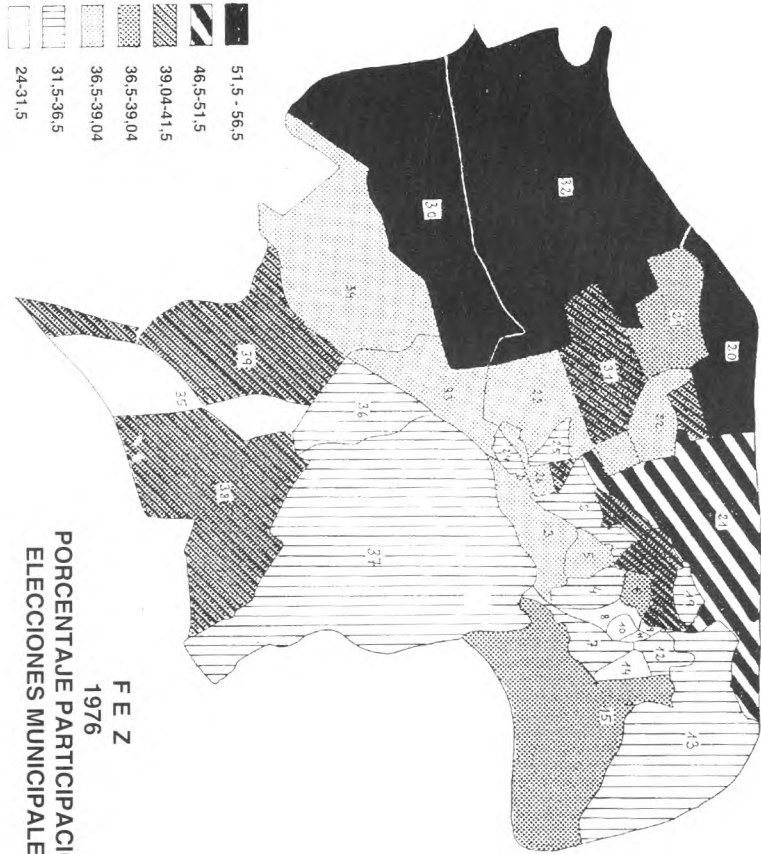
MAPA II  
Habitantes/inscrito

15. Saga y Bicka
16. Zkak Furman
17. Ben Safi y Chrrabiyin
18. Furdud Lihudi
19. Mermyin
20. Al Azhar
21. Biatna-Burull
22. Abbasiyyin
23. Muley Abdallah
24. Kettann
25. Mujina
26. Al Yazira
27. Sidi el Auad
28. Keddani
29. Muqtaa-Dhar Richa
30. Benzakur
31. Ben Sliman
32. Ynan Larngchi
33. Kasba Hay ul
34. Ben Debbab
35. Ann Harun
36. Bab Slier
37. Ain Kadus
38. Hay Mohammadi
39. Hay Salam
40. Dukkarat
41. Dock Sitos
42. Muley Kennel
43. Hay Muaddatin
44. Agdal
45. Masf' id
46. Atlas
47. Carretera Ain Cikel
48. Saada
49. Ciudad Universitaria
50. Larynyin
51. Sidi Brahim





MAPA III

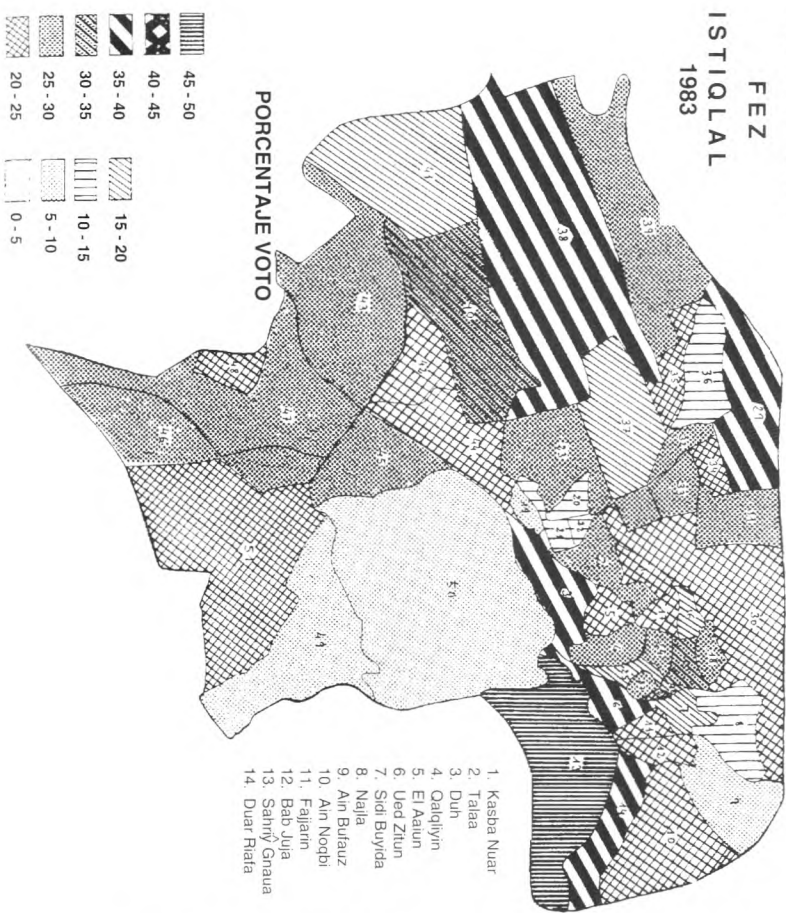


**FE Z**  
**1976**  
**PORCENTAJE PARTICIPACION**  
**ELECCIONES MUNICIPALES**

- FEZ**
1. Oasba Nuar
  2. Talaa
  3. Dun
  4. Qaidlym
  5. El Aaoun
  6. Cattann
  7. Uadi Zlun
  8. Mujlia
  9. Yazna
  10. Sidi el Auad
  11. Keddán
  12. Sidi Buy'da
  13. Yannanat
  14. Fallann
  15. Bab Juja
  16. Saga y Bidra
  17. Zaid Rummam
  18. Ben Sali y Chrabilym
  19. Fundug Lhudi
  20. Moutaa-Dhar Richa
  21. Benzakur
  22. Ynan Larrachi
  23. Ben Debbab
  24. Merrmyin
  25. Al Azhar
  26. Batha-Butuil
  27. Abhassim
  28. Mulay Abdallah
  29. Ain Haron
  30. Dukkarat
  31. Ain Qadus
  32. Hay Mohammadi
  33. Agdel
  34. Mulay Kamel
  35. Atas
  36. Masyid
  37. Ciudad Universitana
  38. Sidi Brahim
  39. Carretera Ain Chker

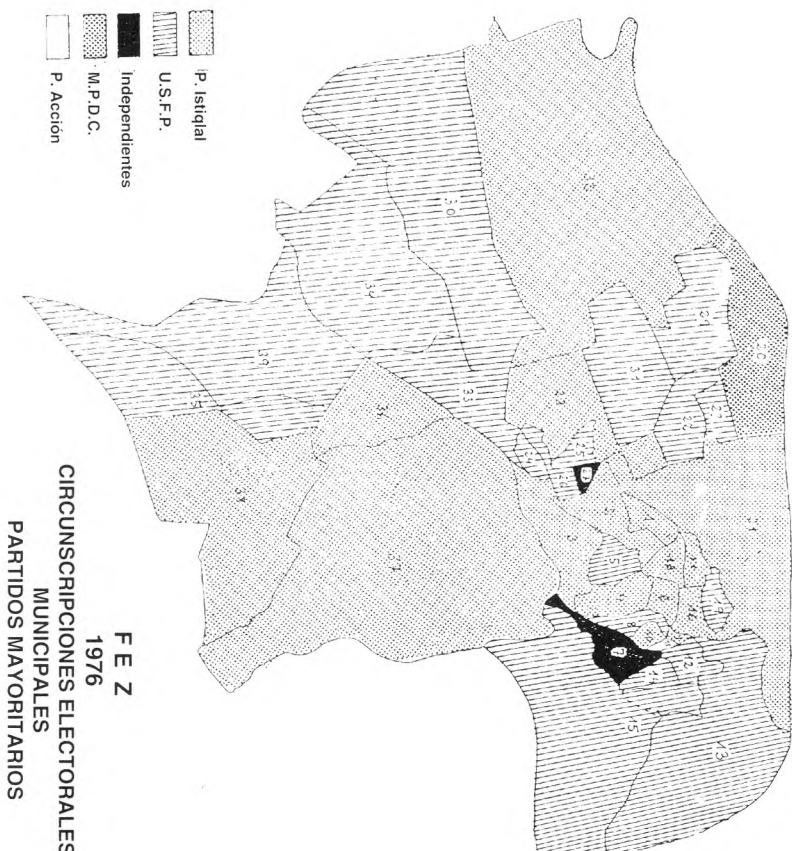
MAPA ELECTORAL

FEZ  
ISTIQLAL  
1983



- PORCENTAJE VOTO**
1. Kasba Nuar
  2. Talaa
  3. Dun
  4. Qatqiyin
  5. El Aaun
  6. Ued Zlun
  7. Sidi Buyida
  8. Najla
  9. Ain Bulauz
  10. Ain Noghbi
  11. Fallain
  12. Bab Jura
  13. Sahny Gnaua
  14. Duar Riata

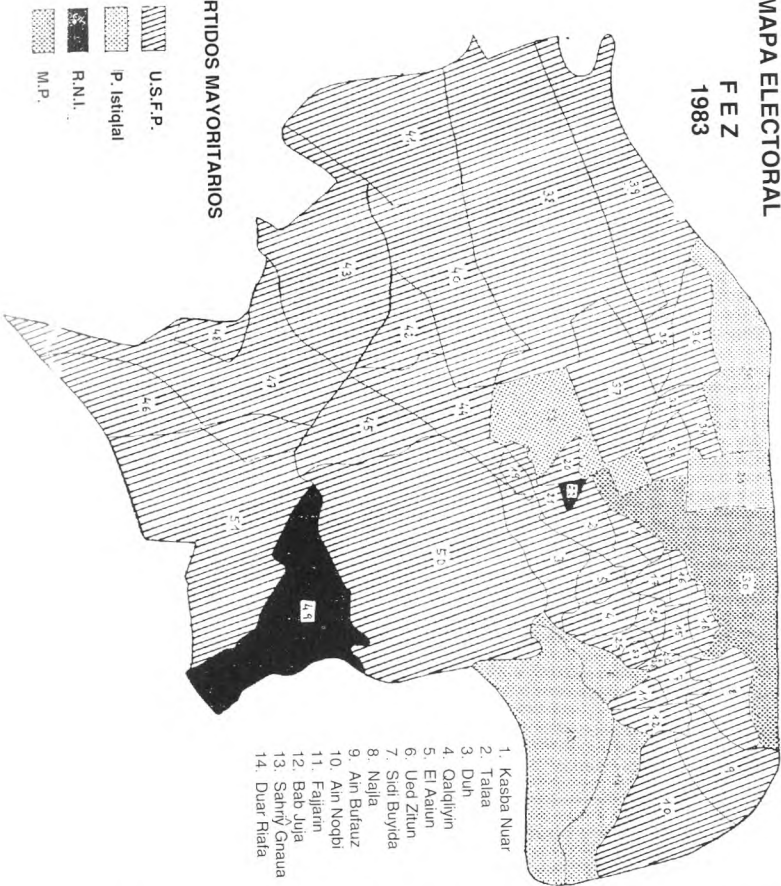
15. Saga y Bida
16. Zkak Rumman
17. Ben Sali y Chrediyin
18. Funduq Lihudi
19. Mennyin
20. Al Azhar
21. Biatha-Bulujil
22. Abbasym
23. Muley Abdallah
24. Kettann
25. Mujifa
26. Al Yazira
27. Sidi el Auad
28. Keddan
29. Muqata-Dhar Richa
30. Benzakur
31. Ben Sliman
32. Ynan Lahnechi
33. Kasba Hay'ul
34. Ben Debbab
35. Ain Harun
36. Bab Sifer
37. Ain Kadus
38. Hay Mohammadi
39. Hay Sallam
40. Dukkarat
41. Dook Silos
42. Muley Kamel
43. Hay Mundallin
44. Addal
45. Masy'ud
46. Atlas
47. Carretera Ain Chkef
48. Saada
49. Ciudad Universitaria
50. Lusj'nyin
51. Sidi Branham







- FEZ**
1. Qasba Nuar
  2. Talea
  3. Duh
  4. Qatilyin
  5. El Aatun
  6. Qattarn
  7. Uad Zlun
  8. Mujla
  9. Yazra
  10. Sidi el Auad
  11. Kaddan
  12. Sidi Buy'ida
  13. Yannanat
  14. Fajarin
  15. Bab Jula
  16. Saga y Bidla
  17. Zdad Rumnam
  18. Ben Sati' y Chrrabilyin
  19. Funduq Lihudi
  20. Wuqata-Dhar Richa
  21. Benzakur
  22. Ynan Lahrihi
  23. Ben Debbab
  24. Merinyin
  25. Al'Azhar
  26. Biarna-Butull
  27. Abbasiyin
  28. Wuay Abdallah
  29. Ain Harun
  30. Dukkarat
  31. Ain Qadus
  32. Hay Mohammadi
  33. Agdal
  34. Wuay Kamel
  35. Atlas
  36. Mas'ud
  37. Ciudad Universitaria
  38. Sidi Brahim
  39. Carretera Ain Chkef

MAPA ELECTORAL

F E Z  
1983



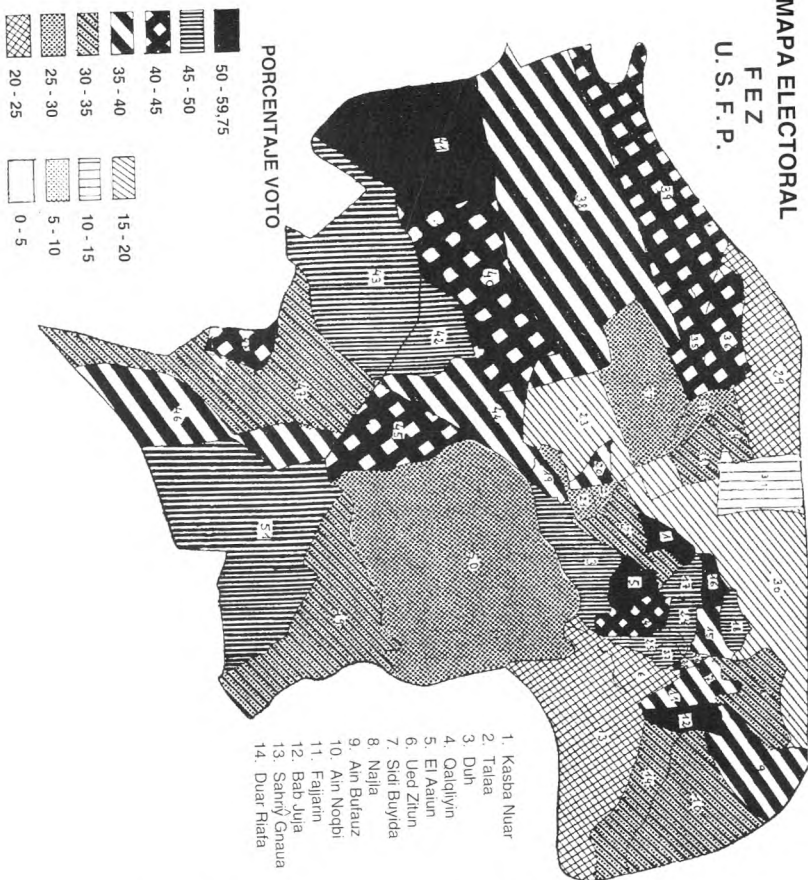
PARTIDOS MAYORITARIOS

-  U.S.F.P.
-  P. Istiqlal
-  R.N.I.
-  M.P.

1. Kasba Nuar
2. Talaa
3. Duh
4. Oaqliyyin
5. El Aatun
6. Ued Zitun
7. Sidi Buyida
8. Najla
9. Ain Bufauz
10. Ain Noqbi
11. Fajlatin
12. Bab Juja
13. Sahryy Gnaua
14. Duar Riata

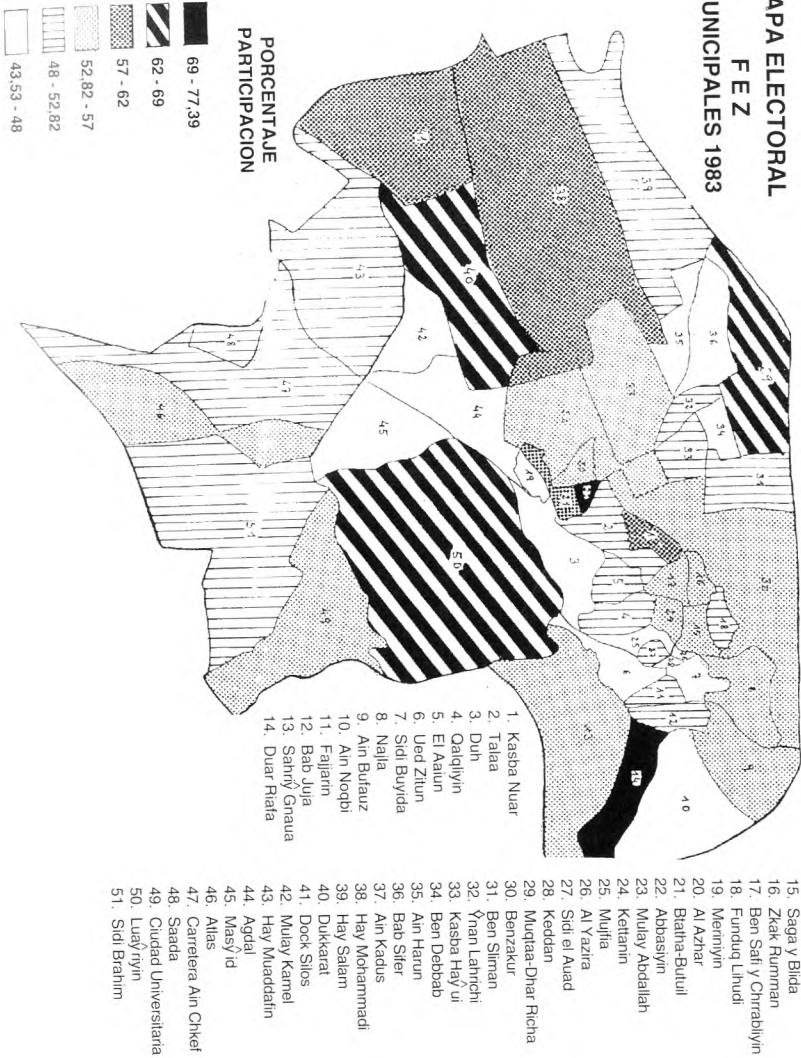
15. Saga y Bida
16. Zkak Runman
17. Ben Sali y Othrahiyyin
18. Fundug Lihudi
19. Memnyin
20. Al Azhar
21. Batha-Butuli
22. Adassiyin
23. Muley Abdallah
24. Keltann
25. Mujlla
26. Al Yazira
27. Sidi el Auad
28. Keddan
29. Muqta-Dhar Richa
30. Benzakur
31. Ben Sliman
32. Ynan Lahrichi
33. Kasba Hay'ui
34. Ben Debbab
35. Ain Harun
36. Bab Sifer
37. Ain Kadus
38. Hay Wotnamradi
39. Hay Salarn
40. Dukkarat
41. Dock Slios
42. Muley Kamel
43. Hay Muadadrin
44. Agdal
45. Masy' id
46. Alias
47. Carretera Ain Chkef
48. Saada
49. Ciudad Universtaria
50. Luey'ryin
51. Sidi Brahim

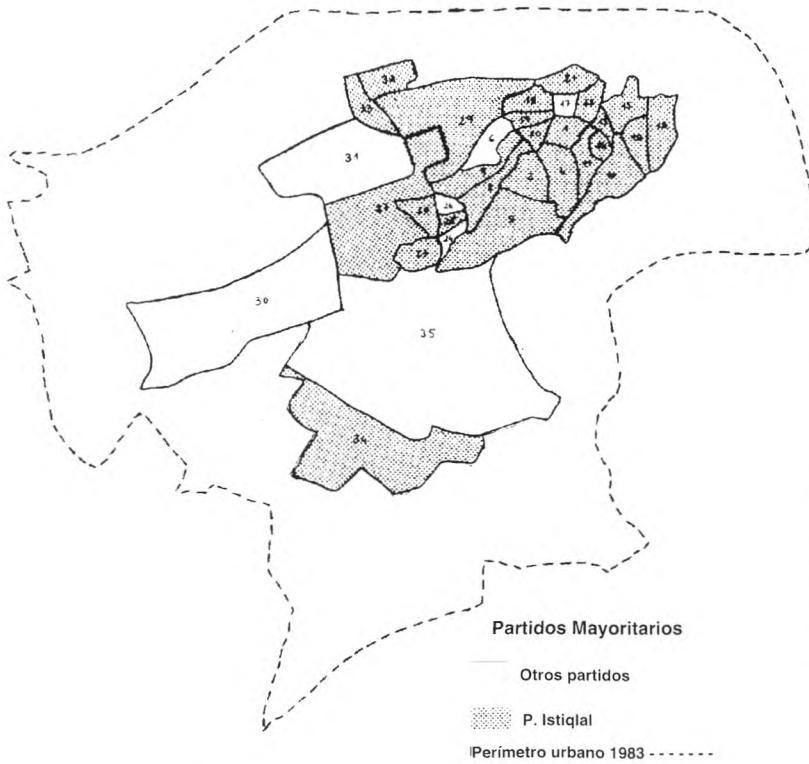
MAPA ELECTORAL  
FEZ  
U.S.F.P.



- |                  |                           |
|------------------|---------------------------|
| 1. Kasba Nuar    | 15. Saga y Blika          |
| 2. Talaa         | 16. Zkak Rumman           |
| 3. Duh           | 17. Ben Sali y Chrabliyin |
| 4. Oaidiyin      | 18. Funduq Lihudi         |
| 5. El Aatun      | 19. Merinyin              |
| 6. Ued Zilun     | 20. Al Azhar              |
| 7. Sidi Buyda    | 21. Bialha Butuli         |
| 8. Nalla         | 22. Abbasayn              |
| 9. Ain Gulauz    | 23. Muley Abdallah        |
| 10. Ain Noqbi    | 24. Ketlani               |
| 11. Fallajn      | 25. Mulja                 |
| 12. Bab Juja     | 26. Al Yazira             |
| 13. Sahny' Gnaua | 27. Sidi el Auad          |
| 14. Duar Riata   | 28. Keudani               |
|                  | 29. Mutaata-Dhar Richa    |
|                  | 30. Benzakur              |
|                  | 31. Ben Sliman            |
|                  | 32. Ynan Lahrichi         |
|                  | 33. Kasba Hay' ul         |
|                  | 34. Ben Debbab            |
|                  | 35. Ain Harun             |
|                  | 36. Bab Sifer             |
|                  | 37. Ann Kadis             |
|                  | 38. Hay' Mohammedi        |
|                  | 39. Hay' Salam            |
|                  | 40. Dukkarat              |
|                  | 41. Dock Siles            |
|                  | 42. Muley Kamel           |
|                  | 43. Hay' Muddaini         |
|                  | 44. Agdal                 |
|                  | 45. Masy' id              |
|                  | 46. Atlas                 |
|                  | 47. Carretera Ain Chikel  |
|                  | 48. Saada                 |
|                  | 49. Ciudad Universitaria  |
|                  | 50. Lusy'iyin             |
|                  | 51. Sidi Brahim           |

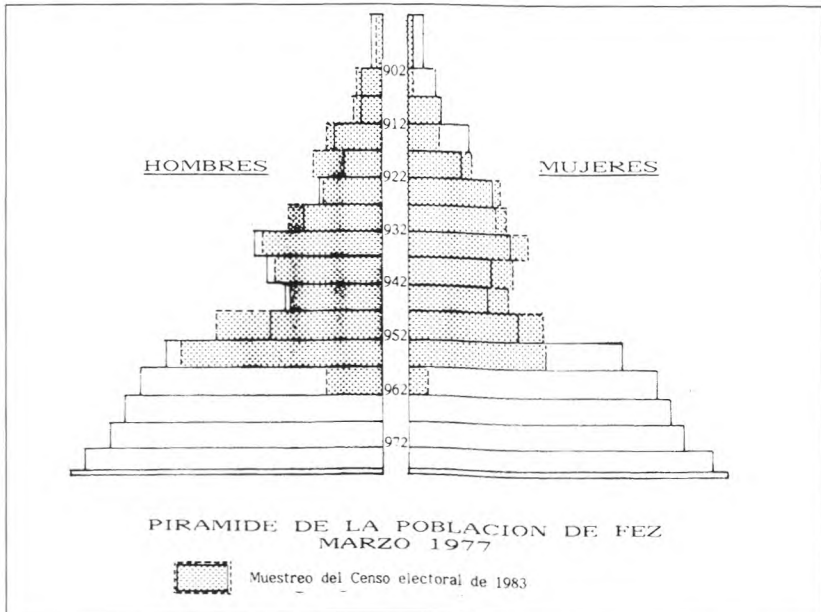
**MAPA ELECTORAL  
FEZ  
MUNICIPALES 1983**





FEZ  
1960

1. Qettanin
2. El Aaiun y Bu'ayara
3. Guerniz
4. Qalqliyin
5. Duh
6. Qasba al-Nuar
7. Abi Yunud
8. Talaa Saguirra
10. Ued Zitun
11. Mujfia
12. Bab Juja
13. Keddan
14. Sidi el Auad
15. Sidi Bu'yida
16. Fajjarin
17. Saga
18. Zqaq Rumman
19. Chrabliyin
20. Ben Safi
21. Funduq Lihudi
22. Bida
23. Mellah
24. Sidi Bu Nafa
25. Zebbala
26. Abbasiyin
27. Mulay Abdallah (dere)
28. Mulay Abdallah (izqda)
29. Muqtaa
30. Dukkarat
31. Ain Qadus
32. Ben Debbab
33. Ynan Lahrichi
34. Dar Dbibag
35. Ciudad Nueva





**LA PÉRDIDA DEL PARAÍSO**  
**La crítica del orientalismo en la novela española**  
**de tema marroquí del siglo XX**

**DAVID LÓPEZ GARCÍA**

Murcia

La invención de Oriente no es exclusiva de la Edad Contemporánea. En épocas anteriores también se sintió la llamada de lo exótico, y los lugares donde se manifestaba tenían en común con nuestro Oriente lo que en esencia lo define: otro paisaje, otra religión, otra cultura, otra manera diferente de entender la vida y la libertad; es decir, lo islámico, llámese Turquía, Argelia o Marruecos —éstos son los países que aparecen en las páginas de Cervantes, Lope, Zayas o Calderón—. Pero ese hilo común que une el Oriente del siglo XVII, por ejemplo, con el del XIX o el del XX, se engrosa o adelgaza cuando somos capaces o no de entenderlo como una constante cultural, propia del pensamiento occidental, que despierta y se adormece según las modas, la desconfianza de la realidad o la necesidad de una búsqueda de lo primigenio que haga posible la restauración de los vínculos perdidos que unían al hombre con la naturaleza. Si de verdad queremos hablar de los orígenes de este sentimiento, aunque sea solamente de pasada, no tendremos más remedio que remontarnos a la Edad Media, a Roma, a Grecia y aún más allá en el tiempo: cuando Dios muestra su obra al primer hombre, el Paraíso que para él ha creado en Oriente; porque ahí, en el Jardín Primero, en su pérdida, en la nostalgia, estaría el principio. Cada vez que el hombre, sea de la época que sea, pretenda buscar el origen perdido, hallar su paraíso para habitarlo, para huir del mundo o para encontrarse en él, volverá la vista hacia Oriente, al lugar donde el sol nace, de donde la vida, como la luz, procede. Oriente y Paraíso se convierten así en conceptos cuya sinonimia se olvida. Y si ir a Oriente era para el hombre ro-

mántico acercarse al Paraíso —da igual qué medios empleara, físicos o imaginarios, para realizarlo—, también lo fue para el hambriento desharrapado que renegaba o para el morisco en los siglos XVI y XVII<sup>1</sup>; porque el deseo de búsqueda de la vida no es patrimonio de una clase o de un tiempo. Lo que sí es cierto es que el Romanticismo y los posromanticismos resucitan el tema con un vigor, con un ímpetu y una vehemencia tal, que parece que no es sino una invención de ellos. Pero la búsqueda del Paraíso la lleva a cabo el hombre desde que en sus primeros años de existencia, casi inmediatamente después de haber sido creado, fuera arrojado de él. Encontrarlo y volver a gozarlo significa la plenitud, encontrar el eslabón perdido que lo une con Dios para que pueda volver a transformarlo en un ser hecho a su imagen y semejanza, en Dios mismo. Todos los intentos por retornar a la naturaleza, de encontrar en ella la perfección y lo absoluto y con ello la felicidad, no es más que un reflejo de este deseo, desde Garcilaso —y antes— hasta nuestros días. Por eso el hombre descubre el jardín, lo inventa, lo crea, lo mima, halla en él la posibilidad del perfeccionamiento y de la tranquilidad espiritual frente a la agitación del mundo, es en él donde el amor es posible, no sólo el humano, sino también otra clase de amor inefable y perfecto, el que Dios siente por el alma que ha escogido para sus desposorios: jardín y paraíso son la misma cosa —aquél es el reflejo de éste—. Es decir, Dios creó en Oriente el Paraíso, el hombre procede de él, y volver a Oriente significa hallar el principio, cuando nada era feo, caótico y doloroso, cuando vivir era un acto volitivo, absoluto y perfecto, por eso el hombre se lanza a una denodada búsqueda; encontrar al ser inmerso en sus raíces, participando del contacto con la naturaleza, es encontrar al hombre bueno, hallarse más cerca de la perfección. Una vieja idea que Rousseau sistematiza en el siglo XVIII y que cala sin duda de manera profunda en la mentalidad cultural de nuestro tiempo. Pero Paraíso y Oriente, a pesar de su sinonimia poseen elementos que introducen variaciones de significado: uno de los paraísos posibles, el Oriente, lo abarca todo, desde lo bello a lo caótico, desde la

<sup>1</sup> Bartolomé y Lucile Bennassar, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Nerea, Madrid, 1989.

ingenuidad a la maldad, algo en continuo movimiento, un despliegue total de sensaciones que en la mayoría de los casos nada tienen que ver con lo que la sociedad puritana del siglo XIX considera como moralmente lícito, aunque no debemos olvidar que en el Edén habitaba la serpiente. De todos modos, lo que Oriente ofrece es todo lo contrario de lo que puede dar la cuadrículada vida impuesta por la sociedad con sus férreas normas de tipo económico, social y político. Al iniciar su búsqueda, el hombre sujeto al trabajo y a la monotonía intenta escapar de la esclavitud que éstos le imponen.

Mas cuando el siglo XIX está dando sus últimos coletazos, ante tanta profusión de orientes y jardines, surgen las voces que los niegan, que nos advierten de que todo es una falacia, que nos exhortan a poner los pies sobre la tierra, y la negación del Paraíso o del Oriente se constituye en una crítica de la actitud romántica, aunque dicha actitud estuviese ya en el germen del Romanticismo: la consciencia de que restablecer los vínculos, de que retornar es imposible, se hallaba implícita y asumida en su mitología, igual que sucede más tarde con el Modernismo. Recordemos, por ejemplo, cómo Bécquer se quedaba a la puerta del jardín cerrado, custodiado por los ángeles que le impedían la entrada<sup>2</sup>. Si no consciente, sí de manera inconsciente, aquél que encuentra el paraíso, que se lo muestra a los lectores, sabe que no se halla en la realidad de este mundo sino en esa otra inalcanzable de la obra literaria en la que no puede penetrar cualquiera. El hombre posterior al Romanticismo lo único que hace es seguir evidenciando la falacia de su sueño. Por eso, las descripciones de los lugares y las costumbres de los pueblos islámicos, en general, y de Marruecos, en particular, están teñidas de melancolía, de luz de ocaso<sup>3</sup>, como si se tratase de un mundo que agoniza, que está a punto de desaparecer, que ya no tendremos tiempo de habitar y de gozar. La obra de Isaac Muñoz en su conjunto es un ejemplo claro.

<sup>2</sup> También dicha negación aparece con el colonialismo y con las manifestaciones culturales y artísticas que genera, tanto pictóricas como literarias; pero éste es otro tema que precisa un tratamiento distinto.

<sup>3</sup> Lily Litvak, *El sendero del tigre. Exotismo en la literatura española de finales del siglo XIX, 1880-1913*, Taurus, Madrid, 1986, p. 63.

El retorno es imposible. El ángel vela siempre, día y noche, por toda la eternidad, ante la puerta del Edén y su espada de fuego refulge amenazante en la oscuridad para recordarnos que no se puede volver al principio si no es a costa de una suprema renuncia, la del cuerpo, mas esto supone la muerte. Esta idea subyace en el fondo de la creación literaria y origina la idea del hombre errante, sin patria, errante por la monstruosidad que supone haber cometido el pecado de su pérdida. ¿Es por el pecado por lo que el hombre no puede volver? En la imposibilidad del retorno se halla también la negación de todo más allá procedente del pensamiento materialista. Si Dios no existe, su búsqueda se transforma en un absurdo. Si nada más existe la realidad de este mundo, el paraíso no es posible.

La crítica de determinados contenidos y actitudes del Romanticismo, sobre todo de aquéllas que se mantienen a lo largo del tiempo a pesar de que no son otra cosa que una moda ya pasada es uno de los temas recurrentes del realismo literario que nace en el siglo XIX. Pérez Galdós no cesa de hacerlo en su obra. Por ejemplo: en *Tormento* critica la literatura folletinesca, uno de los subproductos románticos, y en *Misericordia*, en el personaje de Obdulia, una madrileña, una provinciana —entiéndase, desde la perspectiva europea, considerando París, como la metrópoli—, ñoña y banal Madame Bovary, critica ese tardorromanticismo que supone la frívola y superficial aceptación de gestos, presupuestos y posturas que habían sido superadas. Para el Realismo, muchos de los elementos románticos se constituyen en una venda puesta ante los ojos de la realidad, de la percepción exacta de la realidad, de los problemas del entorno y de la época, cuyo conocimiento debe convertirse en una actitud vital y militante para transformar la sociedad, para conseguir que ésta sea menos opresiva, más humana. Obdulia es un ser grotesco, un parásito, igual que su *alter ego* masculino Frasquito Ponte, que la sociedad debe suprimir, erradicar. La crítica de las actitudes trasnochadas convierte a los personajes a veces en seres ridículos, otras, en seres dignos de lástima.

Si traigo a colación a Galdós es porque su ironía crítica va dirigida también a uno de los temas más queridos por el Romanticismo y el

Modernismo: el Orientalismo. Lo hace en *Aita Tittauen*<sup>4</sup> y en *Carlos VI en la Rápita*<sup>5</sup>.

La obra de contenido africano de Pérez Galdós se reduce casi a estas dos novelas pertenecientes a la serie de los *Episodios Nacionales*, pero no es la primera vez que se deja tentar por este tema. Unos cuantos años antes, a finales del siglo, publica *Misericordia*<sup>6</sup>, donde aparece uno de los personajes más entrañables de la narrativa galdosiana, Almudena, el nombre cristiano del moro Mordejay, que en realidad no es moro sino judío. Procede de Marruecos, de la región del Sur, y en su actuación y en sus palabras podemos descubrir cómo con un sentido simbólico de tipo religioso —también de crítica por cuanto que la popular y lírica fantasía del personaje se opone a la imaginación sin contenido en la que viven los demás— llega a nosotros una ráfaga de aire fresco y de poesía que contrasta profundamente con el otro mundo imposible e inventado de doña Paca Juárez, de Frasquito, de Obdulia, y con la férrea naturaleza pragmática de la nuera de doña Paca. La realidad del ciego (¿simbólicamente ciego, como la ceguera de Homero, o la del místico?) expresa un sentimiento de tipo popular que tal vez procede del Romanticismo, de su gusto por todo aquello que está en contacto con la naturaleza y se muestra como antitético de la sociedad, un sentimiento que gana la voluntad de Galdós hasta el punto de presentar un mundo de fantasía cercano al de *Las mil y una noches*. Detrás de la sonrisa escéptica del autor se encuentra su simpatía hacia el personaje y hacia el mundo que representa.

Pero el tema que ahora nos interesa comienza en *Aita Tittauen*, cuando el protagonista, Juan Santiuste, inicia su periplo iniciático fuera del mundo real, del mundo español del momento, en tierras de Africa, siguiendo a las tropas que lucharon y participaron en la toma de Tetuán; Juan Santiuste, o Juanito, como lo llaman algunos de los personajes de la novela, está lleno de grandes ideales, ideales gran-

<sup>4</sup> Ed. Tello, Madrid, 1905.

<sup>5</sup> Id., Tello, Madrid, 1905.

<sup>6</sup> Ed. Tello, Madrid, 1897.

dielocuentes que le ocultan la realidad, los acontecimientos que la componen. Pero el destino, las circunstancias de cada día, se irán encargando de echar por tierra sus ilusiones. A pesar de ello su actitud de ojos cerrados a cuanto le circunda le hace ir de un sitio a otro, de una experiencia a otra experiencia, sin saber exactamente cuál es su verdadera posición vital, negándose a ver lo evidente como algo coherente y objetivo que hay que asumir para definirse como ser humano, para establecer la posición del hombre en el mundo dentro de la imposibilidad de trascenderlo —porque el mejor mundo para los realistas es éste, el único posible—, negándose a darse cuenta de la vaciedad e inconsistencia de sus deseos. Juan Santiuste es un muchacho con el corazón lleno de sentimientos patrióticos y religiosos —pero también de otros que sus ideales neorrománticos le han impuesto— y busca su salvación en lo oriental, en el misterio que se esconde bajo las brumas del desconocimiento de Africa; también su afirmación como hombre y como cristiano, aquello que le permita la huida de la realidad monótona y vacía, que lo aleje de los mezquinos intereses de su familia y su entorno. Esa actitud es semejante en cierta manera a la que Pedro Antonio de Alarcón nos muestra al alistarse en la misma campaña; pero mientras que en éste el desarrollo de la contienda le va haciendo tomar conciencia de su inutilidad, en Santiuste, el horror, los desastres de la guerra, lo único que hacen, puesto que tiene los ojos cerrados a la realidad y se resiste a abrirlos, es mantener su espíritu flotando en una inconsciencia de índole romántica. Ni siquiera las palabras cínicas y desengañadas del renegado El Nassiry sirven para obligarlo a poner los pies en la tierra. Este ve en el joven Santiuste una réplica de él mismo que, guiado por no se sabe ya qué ambiguos sentimientos, partió un día en busca del Paraíso. Su riqueza, su casa fastuosa, su conversión al Islam, que se va descubriendo falsa, no son otra cosa que el producto de haber abandonado y olvidado aquellos grandes y profundos ideales. El Nassiry, al contar su vida a Juan Santiuste, está indicándole que la búsqueda del paraíso es un trabajo inútil porque no existe. Su amor por la joven judía, su posterior desengaño amoroso y las palabras del renegado no serán suficientes para que el falso romanticismo que lo ciega desaparezca de su alma. Llega un momento en que el orientalismo lo abandona, lo

deja huérfano. En Africa no se puede hallar la felicidad, de hecho Africa lo rechaza y no tiene más remedio que volver a la monótona realidad española, pero aun así su espíritu se niega a aceptar ese rechazo. Por eso, cuando acompaña a El Nassiry a Tánger, se produce ese comportamiento tan típico del amante de lo exótico que consiste en idealizar aquello que se desconoce. Es un episodio que ocupa la primera parte de *Carlos VI en la Rápita*, un cuento intercalado en la narración novelesca cuyo contenido es el siguiente:

Santiuste viaja a Tánger, donde debe embarcar para España. Lo hace bajo la protección de su pariente El Nassiry que se traslada a dicha ciudad con su harem. Dentro de la leyenda, la ley y la costumbre islámicas el harem es un lugar vedado a los ojos de cualquier hombre, con ello el marido pretende guardar su honor y asegurar la felicidad de sus esposas. Pero la concepción que nosotros tenemos de él es más literaria que real, proviene sobre todo de *Las mil y una noches* y de la literatura romántica. El harem, dentro de dicha concepción, es un lugar desconocido, lleno de misterio y voluptuosidad. El XIX no cesa de construir harenes, de mostrarnos a la mujer como una hurí escondida apenas por unos velos que casi no pueden ocultar la blancura de las formas de su cuerpo, la sensualidad que emana de su piel y de su perfección corporal, el misterio y la incitación que nacen de lo más profundo de sus ojos negros, o de su voz, armónica y embriagadora, semejante a la de las sirenas de la Odisea. Huríes hay en la poesía del Padre Arolas y de Zorrilla, huríes pretende encontrar Alarcón en el viaje a su oriente que es Tetuán, huríes en el harem, con y sin eunucos, reflejan en sus lienzos los pintores orientalistas de los siglos XIX y XX<sup>7</sup>, y huríes cree Santiuste que habitan el particular harem de El Nassiry. La prohibición de éste es clara: debe abstenerse de investigar dentro de sus límites, sus mujeres tienen que quedar fuera del alcance de sus ojos y más aún de sus manos y su deseo. Esta prohibición origina todo un proceso de idealización. Para Santiuste el harem es un lugar lujoso poblado por bellas jóvenes que muestran sus desnudeces a los ojos de nadie, que pasan el tiempo en-

<sup>7</sup> Lynne Thornton, *Le femme dans la peinture orientaliste*, ACR Edition, París, 1985.

tre la música, la danza, la conversación banal y el tedio, que están dispuestas a cazar al incauto porque su dueño las olvida en beneficio de la favorita de turno; no tienen más remedio que dar rienda suelta a sus impulsos, deben buscar la manera de entretener su dorado encierro o de salir de él. Santiuste imagina todo esto y quiere hallar la ocasión para conocerlo, para contemplar la belleza de las desconocidas. El pensamiento y el deseo le roban la tranquilidad, inicia una serie de acercamientos, de acosos clandestinos que se ven coronados por éxitos parciales: una mano que se asoma —como en la novela de *El cautivo* de Cervantes—, palabras misteriosas susurradas tras una puerta, van acrecentando su deseo de conocimiento, su ansia de amor; al fin y al cabo ese deseo no es más que la necesidad de llenar un hueco que le ha dejado la decepción amorosa que tuvo lugar en Tetuán. La idealización no se detiene en el afán de conocer los misterios de un lugar que se antoja extraordinario, sino que va más allá, porque comienza a hacer planes para robar a una de las huríes, a la que considera sola, desgraciada, prisionera en una jaula de oro, y huir con ella a lomos del viento. Esta actitud romántica de la búsqueda de lo imposible, le sirve a Galdós para ironizar, para reírse de la misma manera que lo hizo de las morbosas ansias necrofílicas de Obdulia en *Misericordia*, o de sus deseos de grandeza y lujo, de su obsesión por convertirse en la mujer admirada y deseada por todos. El final de la historia tiene todos los ingredientes del chiste y del cuento moral, lleno de ironía y a veces de sarcasmo. Las mujeres imaginadas por Santiuste, las jóvenes de carnes ebúrneas y de mirada lasciva que esconden en su alma frívola y casquivana todos los deleites, todas las crueldades, esas mujeres bellas, perfectas, reclinadas en cojines, fumando indolentes el narguile, no son sino seres deformes, mujeres enfermas, feas.

Es el último derrumbe. Ni siquiera en el harem puede hallarse la felicidad, el amor, esa relación que hace que el hombre adquiera la plenitud y la perfección, que recupere la esferidad platónica, la cual no es otra cosa que imagen de Dios. El encanto se ha roto, no puede encontrarse consuelo, no es posible la felicidad, el paraíso ha sido destruido por el pecado del hombre y éste ha sido arrojado de él para siempre. La enseñanza que nos propone Galdós, la moraleja implícita



en su cuento, está clara: no hay más realidad que la realidad, no hay nada más allá de la realidad misma; todas las imaginaciones, los sueños, son una falacia que conducen a nada: el paraíso es imposible, el único lugar habitable es este mundo con toda su carga de miseria, de dolor de sufrimiento, de monotonía, de gris discurrir de las horas, de... nada.

Otra novela que nos habla de la pérdida del paraíso es *La cabeza del cordero* de Francisco Ayala<sup>8</sup>. En el tiempo en que se publica, todavía persiste el gusto por lo oriental en España, la prueba la tenemos en la multitud de libros con este tema que aparecen en los años posteriores a la guerra civil<sup>9</sup>. Para Ayala, el volver a las raíces, al principio, se constituye en un viaje imposible. Nada hay que ligue al protagonista José Torres con los lejanos parientes que halla en Marruecos, otrora, en un antaño lejano, arrojados de su patria por culpa de la incompreensión de la historia. Su comportamiento, sus formas de vida, y sobre todo esa cabeza de cordero que presentan en la mesa como agasajo del pariente encontrado, el plato más exquisito, que a él llena de repugnancia, todo, en suma, es ajeno al protagonista. No puede vivir en ese mundo, ha tenido lugar el paso del tiempo, la implacable evolución de la historia que ha separado a los miembros de una misma familia. Si establecemos una comparación de la actitud del protagonista de esta historia con otra contemporánea, cercanas en el momento de su publicación, *Tebib* de Rosa María Aranda<sup>10</sup>, por ejemplo, veremos claramente cómo, mientras que para los personajes de la segunda Marruecos representa el paraíso donde puede encontrar el hombre su propia y verdadera identidad, en la primera, esto se constituye en un imposible. José Torres huye de sus parientes conten-

<sup>8</sup> Losada, Buenos Aires, 1949.

<sup>9</sup> Luis Antonio de Vega, Francisco Camba, Tomás García Figueras, Enrique Arqués, Pedro Mata, Dora Bacaicoa, etc., son algunos de los nombres que componen una larga lista de autores que mantienen vivo el gusto por lo oriental en el período comprendido entre 1940 y 1962, fecha esta última que marcaría el principio de una nueva época narrativa española; también el comienzo de una nueva manera de entender lo oriental en la literatura. Véase mi ensayo: "Un intento de clasificación de la literatura narrativa española del siglo XX de tema marroquí", en *Revista Marroquí de Estudios Hispánicos*, n.º 1, enero 1991, Fez.

<sup>10</sup> Artes Gráficas E. Bermejo Casañal, Zaragoza, 1945.

to con dejar atrás ese mundo. Los personajes de Rosa María Aranda, a la manera de la Virginia de Bernardine de Saint Pierre, en la sociedad, tras la vida en la naturaleza, se hallan oprimidos, incómodos e infelices y desean volver al paraíso que no debieron abandonar nunca. José Torres, igual que Juan Santiuste, escapa con las manos vacías, vuelve a la realidad sin haber encontrado nada porque el paraíso no se halla en esta tierra, porque el hombre es un ser desarraigado, sin patria y sin familia, extranjero con los suyos, condenado a errar eternamente.

Algo semejante sucede con los personajes de la novela *Tetuán* de Vicente García Cervera<sup>11</sup>, dispuestos a encontrar en Marruecos el amor, a satisfacer hasta el límite sus ansias de él, aunque sea puramente carnal; una serie de grotescas peripecias les impide hallarlo. La propia naturaleza humana con sus absurdas emociones, con todas sus ridículas presunciones se encarga de ello, aunque colabora con eficacia la idiosincrasia del país mismo, sus gentes, siempre dispuestas a la caza del incauto, a sacar de él el mejor partido económico posible, lo demás no importa; parece como si no hubiese en el corazón y en el deseo de los marroquíes otra cosa que el engaño y el ansia de dinero; la hospitalidad proverbial, el desinterés, la indiferencia secular de la raza por las riquezas que debía mostrarse frente al huésped, virtudes cantadas una y otra vez por los modernistas, han desaparecido. Los que consideran que Marruecos es un país sexual se dan cuenta de la mentira gestada desde el principio del gusto por lo exótico: la visión que los románticos y los modernistas habían creado, en la que el mundo aparecía transformado y enriquecido, está desapareciendo. Esta negación del paraíso se resuelve siempre con la huida; el hombre, sean sus sueños del tipo que sean, no tiene más remedio que escapar del lugar, porque con el tiempo nada lo hace agradable. Marruecos manifiesta ante el extranjero su diferencia, su ajenidad, su repulsa; no quiere aceptarlo dentro de su seno; es imposible que encuentre un lugar en ese paraíso entrevisto siempre con los ojos sorprendidos, porque en realidad nada termina por responder a las

<sup>11</sup> Víctor Orenga Ed., Valencia, 1985.

expectativas que se habían forjado en un principio. El edén se muestra sórdido, incomprensible, a veces también terrible, como sucede en la novela de García Cervera, o en la de Rafael Chirves<sup>12</sup>. Si Marruecos es el paraíso, no hay lugar para el occidental en él; se muestra con todos aquellos elementos que son opuestos a los sueños del que lo busca. Parece, sobre todo en la novela de Chirves, como si Marruecos fuera un ser monstruoso, un gran antropófago que está dispuesto a engullir al protagonista. Si el personaje se niega a ser devorado, es rechazado de manera terrible y violenta.

En la novela de Angel Vázquez, *La vida perra de Juanita Narboni*<sup>13</sup>, también en *Se enciende y se apaga y se apaga una luz*<sup>14</sup> y *Fiesta para una mujer sola*<sup>15</sup>, pero en menor medida, puede verse la imposibilidad del paraíso; más aún, al ser que ha vivido en él, que lo ha gozado y que después es arrojado de manera violenta sin posibilidad alguna de regreso. Pero este lugar no está construido a base de moros, huríes, esclavos nubios, mezquitas, cantos de almuédano y sonos de guzla, de todos los ingredientes tópicos, en suma, que ya conocemos propios del orientalismo, sino que sus luces son otras y también sus destellos. Es un paraíso hecho a base de recuerdos, ennoblecido por el paso del tiempo vivido, por ese proceso de embellecimiento y sublimación que es propio de la memoria, es el Tánger brillante y mundano de principio de siglo, cuando en la ciudad se daban cita millonarios y aventureros, seres de muy distinta nacionalidad, lengua y cultura, que prestaban al conjunto una riqueza y un abigarramiento que en nada tenía que envidiar al paraíso del Islam. Un tiempo y un ambiente que García Sanchiz<sup>16</sup> ya había retratado. En *La vida perra*, el edén se le niega al hombre también por culpa del pecado, y el principio de éste tal vez se halle en el propio fenómeno colonial. Juanita Narboni que monologa incesantemente, a veces de for-

<sup>12</sup> *Mimoun*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1988.

<sup>13</sup> Planeta, Barcelona, 1976.

<sup>14</sup> Planeta, Barcelona, 1962.

<sup>15</sup> Planeta, Barcelona, 1964.

<sup>16</sup> *Cosmopolita (Novelerías de Francia, Cuba, Marruecos, Los Estados Unidos y el Japón)*, Pueyo, Madrid, sin año.

ma melodramática, otras trágica, otras grotesca, pero siempre entrañable, recuerda con nostalgia los tiempos pasados, el Tángier de antaño en el que todo era maravilloso, donde la alta sociedad brillaba, cuando el lujo, la ostentación y el decadentismo se constituían en la razón de vivir; un paraíso que va desapareciendo conforme los indígenas, esos seres cuya única función era la de dar color con su exotismo a la visión asombrada de los viajeros, esos hombres tan pintorescos, tan elementales, tan bárbaros, tan incultos, tan sucios, tan desconocidos, recluidos en sus *ghettos*, comienzan a exigir la independencia, a querer considerar como suyo un territorio que no pertenece precisamente al extranjero. La pérdida supone para la protagonista un extrañamiento que no comprende; mediante su continuo divagar intenta buscarse a sí misma en un mundo que antes era suyo y ahora se ha vuelto desconocido y hostil; el monólogo muestra la pérdida de la inocencia, de la felicidad. La imposibilidad de ser feliz ya estaba presente en las dos novelas citadas, anteriores a *La vida perra*. Si en algunas de ellas, las protagonistas pudieron ser dichosas, lo fueron en la infancia, y para Juanita Narboni, la felicidad y, por ende, el paraíso coinciden con ésta. Porque infancia y paraíso están ligados, porque una de las apariencias con que éste se disfraza es precisamente el tiempo de la niñez. Cuando la nada se enseñorea del entorno, cuando todo es feo, agresivo, alienante, el hombre anhela recuperar mediante el recuerdo el momento en que se creyó feliz, inocente, con la sensibilidad completa, sin el endurecimiento que el tiempo y las circunstancias han hecho posible.

### RESUMEN

La búsqueda literaria de Oriente se debe a un sentimiento a través del cual se revela la nostalgia del Paraíso. El Romanticismo y los románticos lo convierten en una actitud estética que se enfrenta a la alienación que produce la cultura occidental. Benito Pérez Galdós a principios del siglo XX; Francisco de Ayala y Angel Vázquez a mediados de siglo, presentan en sus novelas la impotencia y la decepción que produce esta búsqueda; intentan mostrar, ironizando amargamente sobre alguno de los tópicos del Orientalismo, que la pérdida del Paraíso es irremediable.

**ABSTRACT**

The literary search of Orient is due to a feeling by means of which the nostalgia about the Paradise is revealed. The Romanticism and the Romantics turn it into an aesthetic attitude confronted with the alienation that the occidental culture produces. Benito Pérez Galdós at the beginning of the 20 th century, and Vicente García Cervera and Rafael Chirves at the final of it, propose in their novels the impossibility of this search; they try to show, ironizing with bitterness about some of the different topics of the Orientalism, that the loss of the Paradise is irretrievable.



## **ARGELIA EN TRANSICIÓN**

### **Del Partido único al Pluralismo político**

**GEMA MARTÍN MUÑOZ**

Universidad Autónoma de Madrid

A raíz de los disturbios ocurridos en Argelia durante los primeros días de octubre de 1988, este país norteafricano emprendió un proceso político que ha transformado profundamente el sistema establecido desde la independencia. La corta “intifada” argelina, si bien controlada por la vía de una violenta represión, supuso el impulso definitivo para que el Presidente Chadli Benyedid pudiese llevar a cabo la transformación del régimen abriendo una nueva etapa que podría definirse como de IIIª República. Período cuya evolución se encuentra actualmente en suspenso tras la dimisión del Jefe de Estado el pasado 11 de enero de 1992, la suspensión de las elecciones legislativas y la creación de un Alto Comité de Estado que ha asumido los poderes constitucionales.

Sin embargo, la génesis del cambio en Argelia se remonta a casi una década y ha respondido a causas tanto económicas como políticas, cuando no demográficas y sociales, que han dado cuerpo a una crisis extendida a todos los ámbitos del país y cuyo entramado y evolución es necesario conocer para entender la situación en la que ha desembocado este país en 1992.

#### **El socialismo argelino**

En el programa económico de la Carta de Argel (1964) quedaba claramente manifiesta la elección argelina por la vía de desarrollo so-

cialista: reforma agraria, desmantelamiento de la empresa extranjera, nacionalizaciones y apropiación colectiva de los medios de producción<sup>1</sup>. Es más, fue en este ámbito, como aplicación de una teoría económica, en el que realmente se configuró la elección socialista de la Argelia moderna, mientras el debate ideológico se caracterizó por su escasa profundidad.

La particular aplicación argelina del socialismo rechazaba la ideología marxista-leninista y la lucha de clases a favor de la unidad nacional, construyendo su verdadera base ideológica en torno a la legitimidad nacionalista con un insoslayable componente islámico como referencia principal de identidad<sup>2</sup>.

Junto a esto, lo que había nacido como *Frente* que agrupaba a todas las tendencias que desearan luchar por la independencia, se fue constituyendo, desde el acceso al poder de Ben Bella, en un Partido único que proclamaba el centralismo democrático y establecía una organización piramidal. A su sombra se iría creando una poderosa burocracia sometida a la dirección central a través de garantías de lealtad y obediencia con vínculos clientelistas que reflejaban los variados orígenes de los líderes<sup>3</sup>.

La lucha interna entre las diferentes facciones del FLN será una constante de la política argelina, herencia del conglomerado político que en realidad era y del que surgieron hasta los primeros movimientos opositores<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Su texto completo se encuentra en el *Annuaire de l'Afrique du Nord* (AAN) de 1964, págs. 543 y ss.

<sup>2</sup> Bruno Étienne realiza un minucioso estudio sobre las peculiaridades del socialismo argelino en "Le Socialisme Algérien", en *Introduction à l'Afrique du Nord*. CNRS. París 1975, págs. 359-374

<sup>3</sup> Hay que señalar que la revolución argelina no fue realizada o monopolizada por una clase social, sino que fue a partir de la independencia cuando se empezó a configurar una clase ascendente que tendía a ser dominante y que se conformó como una poderosa burguesía de Estado. Véase W. Zartman, "A post-revolutionary Elite" en *Political Elites and Political Development in the Middle East*, editado por Frank Tachan. Cambridge 1975.

<sup>4</sup> Muhammad Harbí considera que la estructura interna del FLN padeció los vicios del "centralismo autoritario, la exclusividad y la mística del secreto" desde su formación y le acusa de haber privilegiado siempre al aparato burocrático en lugar de las aspiraciones de la clase trabajadora o de la burguesía. *Le FLN: mirage et réalité (1945-1962)*. Ed. Jeune Afrique. París 1980.



Cuando Bumedián se convirtió de hecho en el segundo Presidente de la República llevó a cabo una reforma administrativa dirigida a afrontar la integración popular en el proceso político, relegada por la política de creciente personalismo de Ben Bella, pero que en realidad no haría más que acentuar y profundizar el faccionalismo de la élite política. De esta manera las Asambleas Populares de Comunas y Wilayas nacieron entre 1967 y 1969 como una “variante democratizante y original del sistema de partido único”<sup>5</sup>.

Todo este proceso se acompañó de un desarrollo económico intenso desde mediados de los años sesenta que caracterizó el gran Estado Providencia del bumedianismo y que sin duda permitió controlar el descontento en una población marginada de la vida política, y más aún cuando en el exterior se erigía como un modelo ejemplar de cara a las poblaciones vecinas y como defensor de los movimientos de liberación de todo el mundo.

### **Benyedid y el pospetróleo**

El gran desarrollo económico argelino de los años setenta tuvo lugar gracias a los ingresos del alza de los precios del petróleo de que gozaron en esa época todos los países productores, pero cuya excesiva dependencia de los hidrocarburos constituiría un verdadero talón de Aquiles.

La petrolización de la economía (el 98 por 100 de las fuentes de divisas argelinas) y el desarrollo de ésta basada en el “industria industrializante”, de acuerdo con un discurso populista en que desarrollo iba unido a industrialización, supusieron una serie de retos que la caída de los precios del petróleo en los ochenta ha hecho imposible afrontar.

<sup>5</sup> W. Zartman, “Les Elections Départementales algériennes du 25 mai 1969”. *AAV* de 1969, pág. 311. Ver también mi antiguo «Argelia, treinta años desde la independencia» en *Historia* 16, n.º 197, septiembre 1992.

Benyedid, que en 1979 se convierte en jefe del Estado por decisión del Ejército y como hombre de consenso entre los dos líderes de los sectores entonces enfrentados —Buteflika y Ben Yahyá— tuvo que hacer frente al pospetróleo y al fin del Estado Providencia ante una población cuya tasa de expansión demográfica superaba la tasa de crecimiento económico.

Las principales coordenadas económicas que configuraron la crisis fueron la caída del precio del petróleo, las importaciones alimenticias a consecuencia del abandono de la agricultura en pro de la gran industrialización, las transferencias de tecnología —la “industria industrializante” es deficitaria de tecnología exterior— y los préstamos exteriores, necesarios para continuar los planes de desarrollo, cuya reducción podría acarrear graves consecuencias sociales.

Como resultado de la nueva situación, a partir de 1982 el Presidente adopta una línea de actuación pragmática y partidaria de una reforma económica dirigida a la mejor utilización de las capacidades internas y cuyos objetivos primordiales iban encaminados al saneamiento financiero, la reestructuración del sector público en unidades más pequeñas que facilitasen su gestión, la atracción del ahorro privado para participar en el desarrollo nacional y la revitalización de la agricultura, con especial hincapié en la hidráulica, dada la escasez de agua del territorio argelino<sup>6</sup>.

## El “enriquecimiento” de la Carta Nacional

Este nuevo espíritu va a tener una consecuencia política paralela marcada una vez más por la lucha interna entre diferentes clanes del

<sup>6</sup> Sobre el desarrollo económico argelino y su importancia, tanto en el plano interno como regional véase el dossier “L’Economie algérienne” publicado por EDIAFRIC. *La Documentation Africaine*. París 1985, así como Marc Ecrement *Indépendance Politique et Libération Economique. Un quart de siècle du développement de l’Algérie (1962-1985)*. ENAP/OPU/PUG. Argel 1986.

poder, ahora divididos entre reformistas y continuistas aferrados al socialismo y al partido único, sacralizado en su misión de guía del pueblo.

Las tres bases del poder en Argelia, el ejército, el partido y la burocracia reclutarán partidarios hacia uno u otro sentido. Chadli Benyedid se va a apoyar en los tecnócratas del aparato del Estado, conducidos por Abdelhamid Brahimi —Primer Ministro nombrado por el Presidente en 1984— y en los cuadros modernistas de las grandes sociedades nacionales, así como contará con firmes apoyos en el Ejército.

A partir de 1984, el avance a favor de la liberalización de la economía impondrá la necesidad de que se progrese también hacia una liberalización política que legitime al poder para pedir a la población la asunción de los costes económicos y sociales de la primera.

El primer intento de transformación política se concretó en el denominado *enriquecimiento* de la Carta Nacional, promoviéndose a través de la prensa un vivo debate durante todo el otoño de 1985. *Al-Moudjahid* y *Algérie-Actualité* postulaban en sus páginas a favor de la postura pragmática y defensora de las reformas. En la misma línea se situaron *Horizons 2.000* y *Al-Masa'* (La Tarde), dos nuevos diarios vespertinos que el Ministerio de Información creó entonces con el manifiesto fin de apoyar la campaña reformista. En el lado opuesto se alineaban *Revolution Africaine* y el órgano de prensa de la *Unión General de Trabajadores Argelinos* (UGTA), *Revolution et Travail*, que en su número del 28 de octubre calificaba a los reformistas de “fuerza neocolonialista” y “partidarios de Francia soñando todavía con la asimilación”.

Sin embargo el *enriquecimiento* de la Carta Nacional, refrendada el 16 de enero de 1986, no lograría plasmar los cambios deseados y apenas se apartaría del espíritu de la de 1976. La razón principal fue la incapacidad de sus promotores a imponerse a las acusaciones que sus oponentes les imputaban de compartir los mismos objetivos “que los enemigos de siempre de la Revolución argelina”. Estos eran los islamistas, que desde agosto de 1985 lanzaron una fuerte ofensiva contra el sistema, y Ben Bella y Aït Ahmed, que en noviembre de

1985 hicieron pública desde Londres una proclamación “por la instauración de la democracia en Argelia”.

Ante el escaso alcance político de este intento, Benyedid optó por la búsqueda deliberada de una toma de conciencia del ciudadano sobre la situación económica y de las medidas de austeridad y reformas que se precisaban para hacerla frente. En este nuevo marco hay que entender la dramatización expresa del discurso del Presidente el 8 de marzo de 1986 ante el Congreso de la Unión Nacional de Mujeres argelinas en que reconocía públicamente que la pérdida de ingresos prevista para ese año alcanzaría el 80 por 100 habiendo bajado el barril de petróleo de 40 dólares en 1981 a 12 dólares en 1986. A esto había que añadir un 3,2 por 100 de crecimiento demográfico (de 9 millones en 1962 a 25), un 17 por 100 de paro entre la población activa (siendo insuficientes los 950.000 puestos de trabajo nuevos que preveía el plan quinquenal 1985-1989), así como una deuda exterior de 20 mil millones de dólares, que absorbía un tercio de la renta de exportación<sup>7</sup>.

Paralelamente se desarrolló a través de la prensa toda una campaña para presentar la crisis a la opinión pública y de la que merece la pena resaltar la dureza del artículo de H. Tedjini en *Algérie-Actualité* en el que escribía que “lanzar el anatema sobre el imperialismo o las secuelas del colonialismo no es suficiente para disimular nuestras carencias y debilidades (...). El imperialismo ha recolectado los frutos que ha hecho germinar el grano que nosotros hemos sembrado durante los años 60 y 70, y que tienen un nombre: el discurso populista (...) que ha invertido mal las fuentes de riqueza nacionales. Prueba de ello es que por una parte la industrialización ha aumentado la dependencia tecnológica del país, y por otra ha sobrecargado, por no decir creado, la deuda exterior (...). Nuestro drama, hoy, proviene de nuestra mentalidad de rentista”<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ver el dossier presentado por Nicole Grimau y Jean Leca, “L’Algerie face au contre-heck pétrolier” en *Magreb-Machrek*, n.º 112, 1986, págs. 94-101.

<sup>8</sup> *Algérie-Actualité*, 13-19 de marzo de 1986.

## 1988, el año de las reformas

“La Argelia de 1988 se ha comprometido en una etapa determinante como no se ha conocido desde la reconquista de la Independencia”<sup>9</sup>. Con estas palabras definía un editorial de *Al-Moudjahid* el período de reformas lanzado, que desde finales de 1987 adquiere una gran aceleración por medio de la promulgación de diversas leyes de importancia no sólo en lo económico, sino también, aunque en menor medida, en lo político, y cuya aplicación se preveía para principios de 1989.

En el primer aspecto se seguía por la vía de la liberación, dirigiendo la reforma hacia puntos claves de la economía. El primero de ellos fue la autonomía de la empresa pública, permitiendo que ésta se encargase directamente de sus propios asuntos, como paso obligado para hacer emerger el espíritu de empresa. La reforma se basó en la elaboración de una serie de seis leyes que se referían a la orientación de las empresas públicas (ley n.º 88-01 del 12 de enero de 1988), a la planificación (ley n.º 88-02 del 12 de enero de 1988), a los fondos de participación (ley n.º 88-02 del 12 de enero de 1988), a la modificación del código de Comercio (ley n.º 88-03 del 12 de enero de 1988), a la modificación de la ley relativa al régimen de bancos y de crédito (ley n.º 88-06 del 12 de enero de 1988) y al ejercicio del monopolio exterior (ley n.º 18-20 del 19 de julio de 1988).

Estos textos iban dirigidos, según la propia letra de *Al-Moudjahid*, a la separación entre los poderes de propiedad del capital y la empresa y las prerrogativas de administración y gestión de empresa. Esta pasaba a ser una persona jurídica distinta del Estado, el cual es propietario del capital pero ya no lo dirige<sup>10</sup>. Para este fin se crearon instancias especializadas y fondos de participación a los que el Estado transfería su derecho de propiedad sobre las acciones.

Con respecto a la empresa privada, la ley del 12 de julio de 1988

<sup>9</sup> *Al-Moudjahid*, 2 de octubre de 1988, pág. 1

<sup>10</sup> *Al-Moudjahid*, 20 de septiembre de 1988.

definía los campos prioritarios en los que las inversiones privadas tenían derecho a ventajas fiscales, bonificaciones y facilidades de aprovisionamiento.

La Agricultura también se vio afectada por las nuevas leyes en un intento de reactivar este importante sector para el país. Así la ley número 87-17 del 8 de diciembre de 1987 vino a modificar el modo de explotación de las tierras agrícolas, estableciendo, mediante pago, un sistema de usufructo perpetuo, con derecho a cesión y transmisión y con total autonomía del Estado. Esta ley abría el camino hacia la progresiva reprivatización de la tierra.

Estos cambios en el marco económico fueron acompañados de otras acciones relativas a la modernización y reforma de algunos sectores de la Administración y principalmente el de las "colectividades locales" que empleaban más de 300.000 personas y absorbían cerca del 50 por 100 del plan nacional. Estas fueron objeto de un proyecto de reforma en profundidad hecho público el día 3 de octubre de 1988, dos días antes de los levantamientos, destinado a la revisión de las leyes electorales comunal y de wilaya, así como a la organización territorial, y al aumento de la autonomía y cambios de gestión. Sin duda se buscaba, además del aumento de la eficacia, la desvinculación de la gran burocracia central de parcelas de la Administración, convirtiéndolas en puntos de apoyo al nuevo proceso.

En el campo de lo político, los avances fueron muy mesurados, pero ponían de manifiesto la intención de ir introduciendo modificaciones en la estructura política. En este sentido iba dirigida la ley número 87-15 del 21 de julio de 1987 relativa al asociacionismo y que, aunque de un alcance muy limitado, mostraba una cierta voluntad de abrir nuevos espacios sociales. Esta ley determinaba el ejercicio de la libertad de asociación, no política, y establecía que para alcanzar existencia legal no se podía ir "en contra del sistema institucional establecido, ni ser de naturaleza que atentase contra la integridad del territorio, la lengua nacional o las opciones y elecciones fundamentales del país".

Junto a esto la ley establecía todo un reglamento sobre las modali-

dades de constitución, funcionamiento, financiación o disolución de cualquier asociación<sup>11</sup>.

Este progresivo proceso de transformación encabezado por el Presidente y lo que se podría denominar como su equipo, entre los que se contaban Bachir Ruiss, Ministro de Información, Hadj Jediri, Ministro de Interior, los generales Abees Gazaiel, muy influyente en los servicios de seguridad, Larbi Beljeir, Secretario General de la Presidencia y Abdalla Beluchet, tenía ante sí a diferentes frentes de presión que conformaban el contexto político y social en el que se desencadenaron las revueltas de octubre de 1988.

Por un lado, la irritación arreciaba en el sector duro e inmovilista, entre los que se encontraban el Ministro de Asuntos Exteriores, Taleb Ibrahimi, gran defensor del Polisario y su causa, y Cherif Messadía, número dos del partido, guardián de la ortodoxia socialista y totalmente contrario al acercamiento hacia los países occidentales<sup>12</sup>.

Por otro lado, la sociedad argelina había sufrido profundas transformaciones en su estructura social, sin que éstas fueran acompañadas de una adecuación económica simultánea, convirtiéndose en un foco de tensión de fácil estallido en cualquier momento, como se había comprobado desde el movimiento huelguístico iniciado en 1977<sup>13</sup>.

La configuración de las capas sociales de la Argelia actual es compleja y muestra, en lo que se refiere a las clases que componen las masas populares y, por lo tanto, las que ejercen la más fuerte presión social, una gran separación entre unas y otras. Existe una clase media, considerablemente mayor a la existente en otros países del Ma-

<sup>11</sup> Los textos de estas leyes se encuentran en *Magreb-Machrek*, n.º 122, págs. 87 y 88.

<sup>12</sup> Argelia ha evolucionado en su política exterior a favor de un acercamiento hacia EEUU, uno de sus más seguros mercados potenciales para las exportaciones de gas. Prueba de ello fue el viaje oficial de Benyedid a Washington en abril de 1985 y la firma del acuerdo de cooperación argelino-americano firmado por Argel con el pretexto de diversificar su material militar, hasta entonces abastecido en su 90 por 100 por la URSS.

<sup>13</sup> Sobre la historia obrera y la evolución de los movimientos sociales en Argelia ver el libro de Bernabé López García, *Política y Movimientos sociales en el Magreb*. CIS/ Siglo XXI. Madrid 1989.

greb como Marruecos o Túnez, que se ha beneficiado del desarrollo de los años precedentes y cuyas reclamaciones y aspiraciones pertenecen al campo de lo político, exigiendo un sistema de libertades. En otras coordenadas se desenvuelve la cada vez más extensa clase pobre del país, principalmente obrera, y cuyas reivindicaciones van dirigidas hacia mejoras sociales y laborales, encabezadas por la subida de salarios y la recuperación de su poder adquisitivo.

Esta disfunción social o “sociedad a dos velocidades” como la ha llamado el sociólogo argelino Abdelkader Djeghloul, no favorece ninguna estabilidad, sino bien al contrario supone un enorme riesgo para el equilibrio de la sociedad.

También es necesario señalar la existencia de un sector de la población argelina de capital trascendencia en la evolución del país, como son los jóvenes, tanto por su capacidad de movilización, como por su número (el 60 por 100 del total de los 25 millones de habitantes tiene menos de 20 años y el 75 por 100 menos de 30). La juventud argelina es principalmente urbana y se ha beneficiado de la escolarización, del sistema educativo gratuito y de un fácil acceso a la Universidad, lo que en términos generales supone un alto nivel de politización. Además son las primeras generaciones que no han hecho la Revolución y por ello portan un importante cambio ideológico, ya que respetan la Revolución pero no aceptan que ésta sirva de coartada para justificar sacrificios y carencias que hipotecan su futuro (el 87 por 100 de los jóvenes entre 15 y 24 años está en paro, a partir de los 25 años el desempleo alcanza al 23 por 100 y entre los 30 y 50 años al 18,3 por 100).

Este era el contexto político y social en que estallaron las revueltas de octubre.

### **“Ya nada será como antes”**

Con esta frase, en cierta manera futurista, titulaba *Algérie-Actualité*<sup>14</sup> un editorial publicado inmediatamente después de los disturbios

<sup>14</sup> 3-19 de octubre de 1988.



ocurridos del 5 al 10 de octubre de 1988 en Argel y después en Orán y Tizi-Ouzou. En ese mismo número Mustafa Chefli en un artículo titulado “La urgencia del futuro” reflexionaba sobre la situación política a la que había llegado el socialismo argelino: “(...) la libertad de expresión (...) ha sido guardada en el armario cada vez que se ha tratado de llamar a las cosas por su nombre. Mientras tanto la expresión única cantaba, desde 1962, las virtudes de un socialismo vaciado de su esencia por un dirigismo y un autoritarismo que han acabado por convertir a la cosa pública en un bien personal de algunos ‘apparatchiks’, que ni siquiera están a la altura de la causa que pretenden servir”. Más adelante expresaba su convicción de que la revuelta encabezada por la denominada “fuerza viva” y “futuro de la nación” —la juventud— debía ser muy tenida en cuenta: “(...) los jóvenes han expresado —a su manera— que las cosas debían cambiar porque ya no era posible que continuasen así (...) los argelinos reclaman la justicia y la libertad (...) las dificultades, reales, a las que se enfrenta el país han desvelado la ineptitud de muchos responsables que no saben gestionar y dirigir más que cuando las arcas del Estado están llenas y los almacenes de los “Suq al-Fallah” bien surtidos».

Un análisis totalmente opuesto al expresado en *Algérie-Actualité* fue el puesto de manifiesto por la Secretaría Nacional de la UGTA a través de un comunicado dirigido a los trabajadores a consecuencia del levantamiento, en el que se afirmaba que el objetivo de la manipulación de los jóvenes fue “(...) la desestabilización del país, generar la duda sobre nuestras opciones fundamentales y los logros de los trabajadores (...). Esta maniobra no alcanzará nunca el éxito porque los trabajadores argelinos no aceptarán nunca ningún ataque a los logros de la Revolución socialista y a la independencia política y económica del país”<sup>15</sup>.

Sin embargo, es necesario retroceder al mes de septiembre, período en el que se desarrollaron acontecimientos políticos importantes, para conocer el contexto inmediatamente anterior a los levantamientos y poder seguir la evolución de las decisiones políticas que desde entonces han tenido lugar.

<sup>15</sup> *Al-Moudjahid*, 9 de octubre de 1988.

Argelia se encontraba en vísperas de la aplicación de las reformas elaboradas durante 1988. Faltaban sólo dos meses para el VI Congreso Nacional del FLN, en el que se debía designar al candidato oficial para la Presidencia de la República, ocasión decisiva para un último asalto al poder con el fin, para unos, de apartar a Benyedid de la candidatura, y para otros, de reforzarlo definitivamente. El malestar social en todo el país se reavivó al hacerse público a principios de septiembre la existencia de una evasión gigantesca de divisas que salpicaba a sectores próximos al Presidente. En estas circunstancias Chadli Benyedid se dirige a la Nación, el 19 de septiembre, a través de un discurso-diatraba de gran alcance nacional<sup>16</sup>. El peso político de sus palabras, denunciando los elementos y circunstancias que —decía— bloqueaban la evolución del país, y su estilo defensivo, que se podría considerar como nuevo con respecto a sus parlamentos anteriores, convierten este discurso en un importante documento político.

El discurso del Presidente era una nueva llamada de atención y advertencia a la población argelina de la grave crisis que atravesaba el país y de la necesidad de aplicar medidas de rigor y austeridad: “La etapa que coincide con el final de los 80 y el principio de los 90 será una etapa difícil ya que constituye el comienzo del proceso de reembolso de las deudas (...). Yo quisiera en esta ocasión revelar a los compañeros responsables que la situación económica y financiera es realmente difícil». En consecuencia, se imponía la adopción de medidas “para insuflar una vitalidad nueva a la acción económica y administrativa”.

Además de mencionar las reformas emprendidas o por emprender, no olvidaba el jefe del Estado referirse a una cierta forma de asociacionismo: “Debemos, además, interesarnos por las asociaciones locales y alentarlas, ya sean de beneficencia o en sentido global. Debemos alentarlas para permitirles desempeñar un papel de sensibilización de la sociedad argelina y del ciudadano en torno a diferentes cuestiones, como la de los precios”.

<sup>16</sup> Discurso pronunciado ante los miembros de Coordinación de las Wilayas en el Club des Pins, *Al-Moudjahid*, 21 de septiembre de 1988.

Pero lo más relevante y lo que ocupa el centro de toda la alocución del Presidente es la dura denuncia de los “elementos negativos” que obstaculizan el proceso y la llamada a la concienciación de todos los ciudadanos para luchar contra ellos y sanear la situación: “los elementos que en el pasado evolucionaban en un clima confuso comienzan a ser desenmascarados (...). Los que no puedan seguir deben elegir entre retirarse o ser apartados. Corresponde a los responsables desenmascarar a los ineptos cuya única eficacia se basa en su pertenencia al grupo de tal o de cual. Hemos visto las colas de los “Suq al-Fallah” para adquirir unos productos que son desviados a las fronteras vecinas (...) y esos productos son todos importados y pagados en divisas”. Incluso califica de “provocadores de disturbios” a los que según el Presidente lanzan rumores que no pueden probar. Para hacer frente a este estado de cosas Benyedid consideraba que “en el VI Congreso tendremos que tomar las medidas que se imponen partiendo de la realidad argelina y teniendo en cuenta nuestra larga experiencia en la edificación de la sociedad (...) por eso diré que es imperativo que en el VI Congreso presida el realismo si queremos preservar nuestra independencia, nuestra decisión y nuestra soberanía”. Y apela a que “cada uno asuma plenamente sus responsabilidades (...). Considero muy importante que de ahora en adelante se lleve a cabo la movilización contra los fenómenos negativos, no de una manera circunstancial, sino continuamente con el fin de que sean enmendadas estas insuficiencias (...). Todo el mundo debe sentirse implicado en la batalla que mantenemos”.

Este discurso tuvo una gran resonancia nacional y promovió diferentes reacciones, tanto en artículos y editoriales de prensa como en comunicados oficiales de algunas instancias oficiales. La UGTA en su comunicado al respecto no dejaba de renovar su confianza a Chadli Benyedid pero no olvidaba mencionar la defensa de los principios socialistas siempre presentes en todos los comunicados de esta organización: “[La UGTA] llama a todos los trabajadores y trabajadoras (...) a reafirmar su apoyo sin reserva a la Dirección Política (...) y a continuar con la edificación de nuestra sociedad socialista”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> *Al-Moudjahid*, 21 de septiembre de 1988.

Por el contrario, *Algérie-Actualité*, bajo el título “Sr. Presidente le hemos comprendido” juzgaba la alocución del 19 de septiembre como “un discurso importante que no habrá sorprendido más que a los que hasta hoy han preferido jugar a la política del avestruz y confinarse en el bienestar de las situaciones adquiridas. O a los que se creían detentadores de una especie de legitimidad que no podía sufrir ninguna contestación ni crítica”. Incluso dos días antes de las manifestaciones populares, *Al-Moudjahid* dedicaba la primera página a un editorial fervientemente defensor de las reformas y virulento contra sus oponentes titulado “Una elección irreversible”<sup>18</sup>, como en su día lo fue la socialista, y en el que tomando como eje el discurso del 19 de septiembre, aseguraba que “es bien cierto que algunos están *molestos* por este vasto sobresalto que pone en tela de juicio el *estatus de rentista* que se creía inamovible. ¿Quiénes son? —se pregunta el editorialista— son principalmente un sector de incapaces e inútiles, en diversos niveles del aparato o fuera de él, que se habían acostumbrado a utilizar y a abusar de sus posiciones, a vivir del *golpe de tampón* concedido a cambio de un privilegio o de un *favor* (...)”.

En este mismo contexto la UGTA desencadena a fines de septiembre una huelga de gran envergadura en el sector industrial de Ruiba, a 14 km de Argel, reclamando aumentos salariales. A primeros de octubre las huelgas se extienden a diversos servicios públicos como Correos y Comunicaciones, así como a las Universidades. Todo parecía indicar que el país se dirigía hacia una huelga general sostenida por el sindicato del partido en el poder, lo que situaba al Presidente en una difícil situación al ser éste el Secretario General del FLN.

En este confuso marco iba a comenzar el levantamiento, la mañana del 5 de octubre. Los manifestantes en su mayoría jóvenes con piedras, alentados por un año de imágenes televisivas sobre la “intifada” palestina, dirigieron sus violentos ataques contra los centros claves de un sistema establecido durante casi un cuarto de siglo: Ministerios, “Suq al-Fallah” (supermercados de productos subvencionados escasísimamente aprovisionados), medios de transporte e incluso

<sup>18</sup> *Al-Moudjahid*, 2 de octubre de 1988.

la sede de la República Árabe Saharaui Democrática (RASD). Al día siguiente el Ejército comenzaría a reprimir brutalmente las manifestaciones.

Revueltas sociales de características aparentemente similares se han dado en otros países magrebíes sin que ello haya supuesto la transformación del régimen político respectivo. Sin embargo, desde el discurso del 20 de octubre que el Presidente Benyedid dirigió a la nación a consecuencia de lo ocurrido, éste expone todo un programa de reformas políticas encaminadas a democratizar el sistema monopartidista vigente desde la Independencia, lo que convertía a la breve revuelta en el punto de arranque del nuevo proceso: “Estamos decididos a enfrentarnos a esta situación, que controlamos gracias a Dios y a la ayuda y movilización de todos, situando los problemas en un marco legal que permita a cada argelino expresar su opinión y proponer soluciones objetivas en función a nuestras capacidades reales”<sup>19</sup>.

El Presidente consideraba que había llegado el momento de iniciar esa democratización del régimen, y así lo explicaba en su discurso: “Yo no había abordado este tema en mi último discurso ante los cuadros, pues no pensaba que el momento fuese oportuno y teníamos la intención de elegir el momento propicio para proponérselo al pueblo argelino (...). En mi último discurso había indicado que había reformas en curso de aplicación y que otras medidas estaban en estudio para organizar nuestra casa. Tengo la convicción de que ya es tiempo de introducir las reformas necesarias, incluso en el campo político. Es decir, revisar ciertas estructuras y fundamentos constitucionales para adaptarlos a la nueva etapa. En efecto, no se puede proceder a las reformas económicas sin abordar las reformas políticas (...). Este programa está ya trazado, preparado y será progresivamente aplicado. Las reformas no pueden ser parciales (...). Estoy convencido de que esta evolución y estas reformas, principalmente políticas, nos permitirán arreglar nuestros problemas”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Estaba lejos de cerrar la situación con su intervención personal y alguna promesa de subidas salariales y control de precios, como ocurrió en 1983 y 1984 en Marruecos y Túnez.

<sup>20</sup> Ver el texto completo del discurso en *Revolution Africaine*, n.º 1285 del 20 de octubre de 1988.

Benyedid propulsaba el cambio político beneficiándose de la legitimación que, frente a sus poderosos enemigos, supo extraer del mensaje del pueblo argelino en su ataque frontal contra el sistema.

## Reformas y refrendos

Apenas unos días después del discurso del Presidente, se iniciaba el camino de las reformas de orden institucional que paso a paso permitirían a Benyedid, reforzado progresivamente, llevar a cabo la transformación política del régimen.

El primer paso fue la enmienda de algunos artículos de la Constitución con el fin de reestructurar el poder ejecutivo, cuyo alcance, si no en el espíritu sí en la práctica, era muy limitado.

Los cambios, que se presentaron a la aprobación del pueblo en un referéndum el 3 de noviembre de 1988, introducían en el sistema elementos propios de una democracia liberal como era la figura de Primer Ministro, jefe de gobierno con atribuciones, que hasta entonces descansaban en el Jefe del Estado, así como su responsabilidad ante la Asamblea Popular Nacional. La profundidad del cambio topaba con la composición completamente *efectenista* de la Asamblea Popular Nacional o Parlamento. El FLN elegía al Presidente de la República, que a su vez nombraba al Primer Ministro: círculo vicioso en torno al cual giraba el sistema. Al final de cada tramo se encontraba siempre el partido al que todo quedaba subordinado. Su desmantelamiento se imponía para liberar realmente el orden político.

El objetivo inmediato de estas enmiendas se encaminaba, más que a la dimensión del cambio en sí a la búsqueda de un plebiscito popular que asegurase a Benyedid en el poder y le permitiese alcanzar transformaciones más profundas.

Unido a esto, y con el fin de afianzar en la opinión pública la credibilidad del proceso iniciado, se llevaron a cabo relevos de alto significado político, como fue el de Cherif Messadía, muy desacreditado entre las masas populares, y el de Medjub Lakehal Ayat, respon-

sable de la seguridad durante los levantamientos. No era menos significativa la persona elegida para sustituir a Messadía, Abdelhamid Mehri, conocido defensor del “magrebismo” y embajador argelino en Francia y Rabat, lo que confirmaba el interés argelino por la conformación del Gran Magreb y su decisión a afirmar pasos como la reconciliación con Marruecos y sus consecuencias con respecto a la cuestión del Sahara, causa también de malestar en el sector maximalista del partido.

Un gran dinamismo marcó el ambiente político de la campaña antes del referéndum, sucediéndose comunicados y artículos periodísticos en los que se llegó a afirmar que a los periodistas argelinos “se les castra sin piedad”<sup>21</sup> por su falta de acceso a la información y a la libertad de análisis. Por otro lado, y en clara referencia contra el abstencionismo que ciertos sectores integristas proclamaban desde las mezquitas, los inspectores de las Cuestiones Religiosas, en una resolución adoptada el 30 de octubre, daban su bendición a las reformas iniciadas por el Presidente y, lo que es más importante, legitimaban desde el punto de vista islámico tanto el proceso como la participación del pueblo en el referéndum al considerarlos “una aplicación de la Churá y de la Sunna invocadas por el Corán”<sup>22</sup>.

El interés de los resultados del referéndum se centraba en la participación fundamentalmente. Su porcentaje alcanzó el 83,10 por 100, con un 92,27 por 100 de votos afirmativos, y cuyo análisis detallado se presenta más adelante. Un porcentaje de participación que daba credibilidad al proceso y los más de nueve millones de votos afirmativos permitían a Benyedid continuar con el proceso iniciado.

Mientras se organizaba el referéndum se preparaba ya la segunda etapa en el camino de las reformas: el VI Congreso Nacional del FLN. Con este motivo se hizo público el 25 de octubre un informe

<sup>21</sup> Artículo de Abdou Bouanan titulado “Le Temps du Mépris” publicado en *Revolution Africaine*, del 27 de octubre de 1988.

<sup>22</sup> La *Churà* es un órgano de carácter consultivo que prevé la tradición islámica de gobierno y la *Sunna* es una fuente de legislación islámica basada en la recopilación de actuaciones y conductas del Profeta llevada a cabo por testigos directos.

que contenía las grandes líneas en que se basarían los siguientes pasos reformadores y que debían ser aprobados por el Congreso: cambios en la Carta Nacional, la Constitución y las leyes para concluir con la convocatoria de elecciones.

El informe se dividía en dos capítulos: La renovación del FLN a favor de la democracia de base y la organización democrática de la acción política, e iban dirigidos a preparar el camino del pluripartidismo, al que se hacía mención expresa en uno de sus párrafos al afirmarse que “la renovación del FLN no excluye que la acción política desarrollada desde la base pueda conducir finalmente al pluripartidismo político”<sup>23</sup>, considerando en este sentido que “el FLN debe liberarse definitivamente de la tentación del ejercicio hegemónico y directo de las responsabilidades en el aparato del Estado”.

La flexibilización del FLN se impuso finalmente en el Congreso, celebrado el 27 de noviembre de 1988, a pesar del desacuerdo de poderosos sectores del partido que reflejaron su oposición a través de comunicados —como la UNPA y la UNJA<sup>24</sup>— o a través de la prensa, como fue el caso de *Revolution Africaine* que en su número del 17 de noviembre titulaba en primera página: “El FLN, ayer, hoy, siempre”.

El Partido del FLN dejaba de ser partido para convertirse de nuevo en *Frente* con diferentes corrientes o “sensibilidades” en su seno, como lo fue en su origen.

El 22 de diciembre sería la fecha elegida para que los argelinos diesen su voto afirmativo a la candidatura de Benyedid para Presidente de la República, ya que había sido finalmente reelegido como candidato único en el Congreso del FLN.

El 81,7 por 100 de los electores argelinos dió su aprobación a la candidatura de Benyedid a la Presidencia de la República para un nuevo mandato de cinco años, lo que también podría indicar su apoyo al proceso de apertura política.

A continuación fue nombrado Primer Ministro Kasdi Merbah, ca-

<sup>23</sup> *Al-Moudjahid*, 25 de octubre de 1988.

<sup>24</sup> *Al-Moudjahid*, 21 de noviembre de 1988.



bil, exmilitar con buenas relaciones dentro del Ejército, con reputación de tecnócrata y gestor. Este, en la formación de su nuevo gobierno, presentado el 9 de noviembre, prescindió de Taleb Ibrahimí, hasta entonces Ministro del Exterior, lo que significó marginar de la acción política a otro heraldo del antirreformismo, después de Messa-día.

Febrero de 1989 fue un mes muy activo, tanto en política exterior como en interior. En el primer ámbito se realizó la histórica visita de Chadli Benyedid a Marruecos, así como su vuelta a ese país días más tarde para el acto de creación del reagrupamiento de todos los países de la región del Gran Magreb. En el plano interno se presentó un proyecto de reforma de la Constitución, cuyos cambios la convertían realmente en una nueva ley fundamental, que ponía fin al socialismo argelino y abría las puertas al pluripartidismo y a las libertades públicas.

### La nueva Constitución argelina

La historia constitucional argelina puede considerarse intensa si se tiene en cuenta que en veintiséis años se han promulgado dos Constituciones, la de 1963 y la de 1976, una Carta Nacional, “fuente suprema de la política de la Nación y de las leyes del Estado”, su “enriquecimiento” en 1986 y dos reformas constitucionales, aunque la última, objeto de estudio aquí, puede ser considerada como una nueva Constitución<sup>25</sup>.

La primera Constitución de la Argelia independiente, cuya elaboración y adopción se realizó en circunstancias complejas, respondía, como ha señalado Fougère<sup>26</sup>, a cuatro preocupaciones esenciales: la fidelidad a las tradiciones religiosas y culturales de Argelia, el respeto a ciertos principios democráticos comúnmente admitidos en el si-

<sup>25</sup> Sobre el texto de la nueva Constitución y la evolución que ha experimentado el régimen argelino a través de las Constituciones de 1963, 1976 y 1989, ver Gema Martín Muñoz, “La Nueva Constitución argelina: hacia la III.ª República”, en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 67, 1990, págs. 261-296.

<sup>26</sup> L. Fougère, “La Constitution Algérienne”, en *AAN*, 1963, pág. 11.

glo XX, la realización de una democracia socialista y popular y la institución de un Estado fuerte y eficaz. La vía elegida para alcanzar estos fines fue la instauración de un sistema de partido único, apenas organizado aún, y cuya autonomía sobrepasaba el marco constitucional y suprimía toda forma de oposición generando un desarrollo perverso del sistema que quedó establecido desde el 6 de septiembre de 1963 en Argelia.

La deposición de Ben Bella por parte de Bumedián en 1965 trajo consigo una reorientación política que quedó plasmada en la Carta Nacional de 1976, inspiradora literal de la nueva Constitución que se promulgó unos meses más tarde.

Sus líneas directrices iban dirigidas a la consolidación de la vía irreversible del socialismo, con una omnipresencia del partido único completamente confundido con el Estado.

Sin embargo, las manifestaciones de octubre de 1988 pondrían de manifiesto el fracaso del sistema socialista en Argelia y la sima existente entre una población amordazada y las instituciones que supuestamente la representaban.

La primera corrección del sistema había consistido en la creación de la figura del primer ministro. Sin embargo, para que las atribuciones del jefe de gobierno tuviesen una aplicación democrática se imponía una profunda transformación, ésta vendría de la mano del nuevo texto constitucional aprobado en el referéndum del 23 de febrero de 1989, muy lejos en lo ideológico y lo formal del texto de 1976.

Argelia, de acuerdo a lo establecido en 1989, abandona la vía socialista, suprime el monopartidismo, aparta al Ejército de la actividad política<sup>27</sup>, instituye la separación de poderes y crea nuevas instituciones como el Consejo Constitucional y un Consejo Superior Islámico de carácter consultivo<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Acatando lo dispuesto en la Constitución, el 5 de marzo de 1989 las Fuerzas Armadas argelinas anunciaron su retirada de la vida política y del Comité central del FLN.

<sup>28</sup> Esta nueva institución debe entenderse como una medida más a las ya adoptadas para tratar de debilitar al islamismo integrando en la estructura del Estado a sus sectores menos radicales. En Túnez, se creó en mayo de 1987 un órgano muy similar, el Consejo Superior del Islam.

Todas las referencias a los pilares ideológicos del anterior régimen: el socialismo, el FLN, la Carta Nacional han sido suprimidos en el nuevo texto y el artículo 40 de la Constitución reconoce el derecho a la creación de asociaciones de carácter político.

La reforma de noviembre de 1988 adquiriría ahora su verdadera dimensión política al apoyarla otros cambios que permitirían reunir una Asamblea plural, tras la celebración de elecciones libres. Asamblea ésta que ve confirmada su operatividad legislativa y su capacidad de control sobre el gobierno a través del primer ministro, ante la cual es responsable.

El ámbito en el que los cambios tuvieron más corto alcance fue en los relativos al Presidente de la República, que aunque perdía en atribuciones a favor del Primer Ministro, seguía gozando de amplios poderes.

### **Del plebiscito a la consulta**

Las páginas siguientes van dirigidas a estudiar los tres referendos del 3 de noviembre de 1988, del 22 de diciembre del mismo año y del 23 de febrero de 1989, con el fin de sopesar la participación electoral, lo que nos permitirá calibrar la adhesión de la población argelina al nuevo proceso político.

#### *A) Demografía y Censos Electorales*

Desde la Independencia se han realizado en Argelia tres censos generales de la población, correspondientes a los años 1966, 1977 y 1987, a los cuales les ha precedido siempre una importante reforma administrativa que respondía a su vez a iniciativas de contenido político.

El primer censo de 1966 se llevó a cabo tras dividir, en 1965, el te-

ritorio nacional en 15 wilayas y 676 comunas<sup>29</sup>. Con esta división se llevaron a cabo las primeras elecciones departamentales, el 25 de mayo de 1969, para elegir a los miembros de las Asambleas de wilayas, instituciones legislativas nuevas creadas a raíz de la reforma administrativa puesta en práctica por Bumedian a fin de afrontar el problema de la integración popular en el proceso político<sup>30</sup>.

En 1974 el número de wilayas pasaría a 31 y el de comunas a 703. La ley 84-09, del 4 de febrero de 1984, aumentó el número de wilayas a 48 y el de comunas a 1.541. Esta ley respondía también a una reorganización administrativa llevada a cabo por Benyedid para aumentar el número de *walis* “modernizantes” concediéndoles mayor autonomía económica y financiera con el fin de aplicar a nivel regional una “economía-territorio” gestionada por el gobernador, según las directrices reformistas, a la vez que reforzaba su posición frente a los otros representantes del poder local: los jefes de región militar y los secretarios de *muhafada*, pertenecientes al partido.

En 1987, último censo realizado, la población alcanzaba los 23.038.942 habitantes, lo que significa que su número se ha doblado entre 1966, con 12.022.000 habitantes, y 1987<sup>31</sup>.

El tamaño de las wilayas y, por tanto, de las comunas es inversamente proporcional al número de su población de Norte a Sur. La razón de este fenómeno es la composición de la estructura espacial del país, completamente polarizada en el Norte —y especialmente en el litoral—, donde se concentran las ciudades, las actividades, infraestructuras, a pesar de que la franja costera sólo cuenta con una profundidad que varía entre los 30 y los 60 km. El Sur, menos beneficiado por la industrialización de los 70, ha resentido menos la caída de los precios del petróleo.

A raíz de este profundo desequilibrio, la densidad media total de habitantes por kilómetro es un dato muy poco significativo por el desi-

<sup>29</sup> Unidad territorial equivalente a nuestras provincias y regidas por un wali o gobernador designado por el gobierno. La comuna es la división administrativa de la wilaya, equivalente a nuestros municipios.

<sup>30</sup> Ahmad Mahiou y Mario Amadio, “La Réforme de la Wilaya” en *Revue algérienne des Sciences Économiques et Politiques*, vol. VI, 1969.

<sup>31</sup> Los datos estadísticos citados en este apartado provienen de *Les Collections de Statistiques*, n.º 4, publicado por el *Office National des Statistiques*, Argel, 1988.

igual reparto de la población. La densidad real, según las zonas, sufre un desfase tan enorme como pasar de 222,5 h/km en 1987 en la franja litoral a 0,9 h/km en el Sur, cuya superficie ocupa el 88 por 100 del total del país, frente al 1,7 por 100 del litoral.

A lo largo de los tres censos, durante los veinte últimos años, la tendencia de la población a la aglomeración ha sido notable, pasando del 56,10 por 100, en 1966, al 70,82 por 100 en el caso de 1987. Otra de las características de la demografía en Argelia es que además de una alta tasa de crecimiento anual (3,08 por 100 en 1977 y 1987) sufre una alta tasa de crecimiento urbano (5,40 por 100 en 1966 a 1977 y 5,45 por 100 de 1977 a 1987).

Sin duda este fenómeno se debe a múltiples factores como, en un principio, el abandono masivo de la población europea y el éxodo sin precedentes de la población rural hacia las ciudades. Esta primera emigración respondió a una concentración de la población que no fue unida a un desarrollo económico moderno o industrial. La tendencia se invirtió a partir de los setenta cuando el proceso de industrialización emprendido, acompañado de un abandono de la agricultura, produjo un gran aumento de la aglomeración urbana y de su perímetro.

La población urbana argelina supera la de los otros países magrebíes y supone actualmente el 50,30 por 100 del total. Es significativo resaltar la predominancia absoluta de cinco wilayas que se reparten el tercio de la población urbana total del país: Argel, con 1.673.426 habitantes (14,62 por 100); Orán, con 807.422 habitantes (7,05 por 100); Constantina, con 560.512 habitantes (4,89 por 100); Blida, con 426.164 habitantes (3,72 por 100) y la de Annaba, con 369.261 (3,22 por 100).

### B) *Análisis de los refrendos*

El primer dato a partir del cual se puede extraer una inicial consideración sobre la respuesta de la población argelina ante los cambios políticos es el número de electores inscritos en los tres refrendos, y su interpretación en relación con actos electorales anteriores (cuadro 1).

De su examen se extraen dos consecuencias de importancia que se interrelacionan entre sí. Entre el referéndum del 16 de enero de 1986, para el "enriquecimiento" de la Carta Nacional, y las elecciones legislativas de febrero de 1987 sólo hubo 110.302 nuevas inscripcio-

nes, lo que significa un aumento de 0,9 por 100. El escso índice de electores nuevos puede reflejar la apatía política creciente y el desinterés de la población hacia el sistema, en el que la elección de los miembros de la Asamblea Popular Nacional era un acto electoral rutinario que no suponía participación real ni selección libre de los candidatos, ajenos a cualquier competitividad.

Sin embargo, a partir del proceso de reforma política comienza a observarse un estímulo en la inscripción de los electores que sube a un 11 por 100 entre las elecciones de febrero de 1987 y el referéndum del 3 de noviembre de 1988. Este indicador puede estar señalando el aumento del interés de la población argelina por la evolución política del país.

### CUADRO 1

#### INDICE DE AUMENTO EN LA INSCRIPCION DE ELECTORES

| Acto Electoral          | Asunto                               | Fecha      | Poblac tot.  | Votantes inscritos | Incremento % |
|-------------------------|--------------------------------------|------------|--------------|--------------------|--------------|
| Referéndum              | Carta Nacional                       | 22/6/1976  | 16.948.000*  | 7.948.878          |              |
| Referéndum              | Constitución                         | 19/11/1976 | 16.948.000   | 8.036.834          | 1,10         |
| Referéndum              | "Enriquecimiento"<br>Carta Nacional  | 16/1/1986  | 23.038.942** | 11.218.378         | 39           |
| Elecciones Legislativas | Miembros de la<br>Asamblea Pop. Nac. | Feb. 1987  | 23.038.942   | 11.328.680         | 0,98         |
| Referéndum              | Reforma Constitucional               | 3/11/1988  | 23.038.942   | 12.611.496         | 11           |
| Referéndum              | Elec. Presidente                     | 22/12/1988 | 23.038.942   | 12.825.640         | 1,6          |
| Referéndum              | Reforma Constitucional               | 23/2/1989  | 23.038.942   | 12.961.628         | 1,06         |

\* Censo oficial de 1977.

\*\* Censo oficial de 1987.

FUENTE: "Al-Moudjahid", 4/5 de noviembre 1988, pág. 2; 23/24 de diciembre 1988, pág. 1, y 24/25 de febrero 1989, pág. 1.

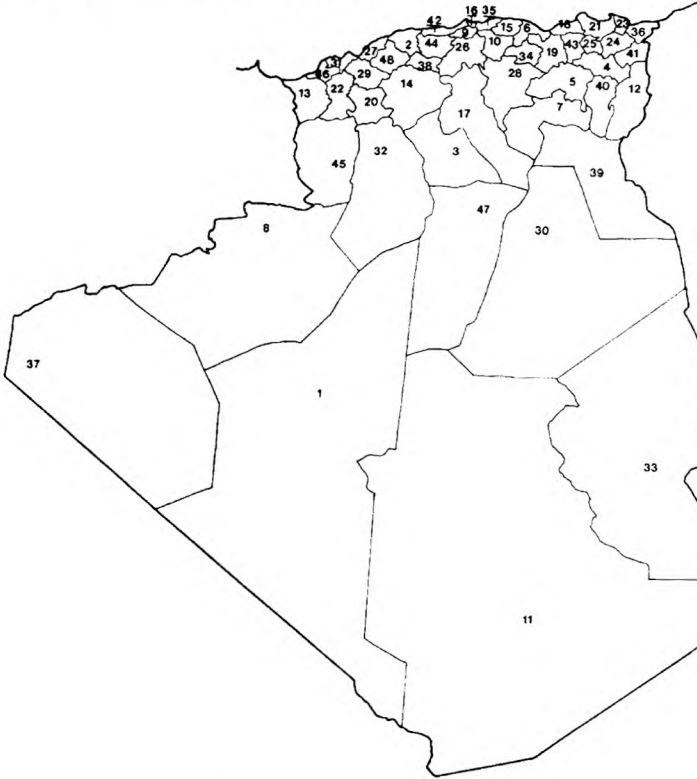
Los resultados globales de los respectivos refrendos fueron los siguientes:

### CUADRO 2

| Referéndum | Votantes   | Participación | Votos válidos | Votos nulos | %    | Votos afirmativos | %     | Votos negativos |
|------------|------------|---------------|---------------|-------------|------|-------------------|-------|-----------------|
| 3/11/1988  | 10.477.846 | 83,10         | 10.160.127    | 317.719     | 3,03 | 9.374.801         | 92,2  | 785.326         |
| 22/12/1988 | 11.634.138 | 89,006        | 11.369.304    | 264.834     | 2,2  | 10.603.057        | 81,17 | 766.247         |
| 23/2/1989  | 10.401.557 | 78,81         | 9.928.438     | 473.119     | 4,5  | 7.290.760         | 73,43 | 2.637.678       |

FUENTE: "Al-Moudjahid", 4/5 de noviembre 1988, pág. 1; 23/24 de diciembre 1988, pág. 1, y 24/25 de febrero 1989, pág. 1.

## MAPA NÚMERO 1 DIVISIÓN ADMINISTRATIVA DE ARGELIA EN WILAYAS



- \* 01 ADRAR
- # 02 CHLEF
- \* 03 LAGUAT
- \* 04 Q. EL-BUAGI
- # 05 BATNA
- \* 06 BEYAIA
- \* 07 BISKRA
- # 08 BECHAR
- \* 09 BLIDA
- \* 10 BUIRA
- \* 11 TAMANRASET
- \* 12 TEBESSA
- # 13 TLEMCEEN
- # 14 TIARET
- # 15 TIZI UZU
- # 16 ARGEL

- \* 17 YELFA
- \* 18 YIYEL
- # 19 SETIF
- # 20 SAIDA
- \* 21 SKIKDA
- \* 22 S. BEL ABBES
- # 23 ANNABA
- \* 24 GUELMA
- # 25 CONSTANTINA
- # 26 MEDEA
- # 27 MOSTAGANEM
- \* 28 MSILA
- \* 29 MASCARA
- # 30 UARGLA
- # 31 ORAN
- + 32 AL-BAYAZ

- + 33 ILLISI
- + 34 B.B. ARRERRIY
- + 35 BUMERDES
- + 36 EL-TARF
- + 37 TINDUF
- + 38 TISSEMSSILT
- + 39 EL-UED
- + 40 JENCHELA
- + 41 SUQ AHRAS
- + 42 TIPASA
- + 43 MILA
- + 44 AIN DEFLA
- + 45 NAAMA
- + 46 AIN TEMUCHENT
- + 47 GARDIA
- + 48 RELISAN

# Wilayas de la reforma administrativa de 1965.

\* Wilayas de la reforma administrativa de 1974.

+ Wilayas de la reforma administrativa de 1985.

## CUADRO 3

| WILAYAS          | REFERENDUM DEL 3/11/1988<br>RESULTADOS POR WILAYAS* |          |       | REFERENDUM DEL 22/12/1988<br>RESULTADOS POR WILAYAS** |          |       |
|------------------|-----------------------------------------------------|----------|-------|-------------------------------------------------------|----------|-------|
|                  | ELECTORES                                           | VOTANTES | %     | ELECTORES                                             | VOTANTES | %     |
| 01 ADRAR         | 101.411                                             | 94.880   | 93,55 | 104.371                                               | 101.580  | 97,52 |
| 02 CHLEF         | 320.637                                             | 267.053  | 83,28 | 345.200                                               | 318.737  | 92,33 |
| 03 LAGUAT        | 118.693                                             | 102.372  | 86,24 | 121.662                                               | 112.251  | 92,26 |
| 04 Q. EL-BUAGI   | 213.768                                             | 187.756  | 87,83 | 221.738                                               | 201.815  | 91,01 |
| 05 BATNA         | 372.506                                             | 311.442  | 83,60 | 380.665                                               | 335.069  | 88,02 |
| 06 BEYAIA        | 340.539                                             | 261.663  | 76,83 | 349.047                                               | 291.976  | 83,64 |
| 07 BISKRA        | 197.993                                             | 161.014  | 81,32 | 216.622                                               | 194.994  | 90,01 |
| 08 BECHAR        | 122.186                                             | 111.009  | 90,85 | 129.038                                               | 118.527  | 91,85 |
| 09 BLIDA         | 408.698                                             | 309.181  | 75,65 | 428.563                                               | 353.921  | 82,58 |
| 10 BUIRA         | 267.738                                             | 228.934  | 85,50 | 274.059                                               | 249.766  | 91,13 |
| 11 TAMANRASET    | 48.881                                              | 46.784   | 95,70 | 49.178                                                | 46.229   | 94,00 |
| 12 TEBESSA       | 221.713                                             | 201.246  | 90,76 | 235.007                                               | 212.013  | 90,21 |
| 13 TLEMCEEN      | 414.970                                             | 338.703  | 81,62 | 426.373                                               | 369.375  | 86,63 |
| 14 TIARET        | 319.016                                             | 262.117  | 82,16 | 321.788                                               | 288.801  | 89,74 |
| 15 TIZI UZU      | 489.361                                             | 311.363  | 63,62 | 494.014                                               | 373.684  | 75,64 |
| 16 ARGEL         | 994.376                                             | 721.988  | 72,60 | 1.088.874                                             | 839.270  | 77,07 |
| 17 YELFA         | 234.349                                             | 215.614  | 92,00 | 255.078                                               | 244.460  | 95,85 |
| 18 YIYEL         | 255.354                                             | 195.340  | 76,49 | 260.799                                               | 207.340  | 79,50 |
| 19 SETIF         | 482.931                                             | 436.381  | 90,36 | 499.461                                               | 477.201  | 95,54 |
| 20 SAIDA         | 118.727                                             | 96.313   | 81,12 | 124.209                                               | 104.285  | 83,95 |
| 21 SKIKDA        | 316.039                                             | 270.961  | 85,73 | 324.883                                               | 296.388  | 91,22 |
| 22 S. BEL ABBES  | 263.393                                             | 216.772  | 82,29 | 268.227                                               | 235.711  | 87,87 |
| 23 ANNABA        | 266.122                                             | 194.014  | 72,90 | 299.601                                               | 262.455  | 87,60 |
| 24 GUELMA        | 201.837                                             | 187.073  | 92,68 | 205.281                                               | 199.362  | 97,11 |
| 25 CONSTANTINA   | 367.773                                             | 295.356  | 80,30 | 397.554                                               | 351.116  | 88,31 |
| 26 MEDEA         | 316.593                                             | 282.720  | 89,30 | 337.311                                               | 308.666  | 91,50 |
| 27 MOSTAGANEM    | 261.363                                             | 199.380  | 76,28 | 271.233                                               | 226.786  | 83,61 |
| 28 MSILA         | 291.607                                             | 248.329  | 85,15 | 304.913                                               | 274.276  | 89,95 |
| 29 MASCARA       | 280.302                                             | 243.957  | 87,03 | 298.190                                               | 276.832  | 92,83 |
| 30 UARGLA        | 155.055                                             | 130.846  | 84,38 | 151.387                                               | 135.383  | 9,42  |
| 31 ORAN          | 613.376                                             | 554.175  | 90,34 | 627.861                                               | 568.543  | 90,55 |
| 32 AL-BAYAZ      | 89.264                                              | 81.125   | 90,88 | 92.374                                                | 85.779   | 92,86 |
| 33 ILLISI        | 28.493                                              | 25.772   | 90,45 | 27.344                                                | 26.224   | 95,90 |
| 34 B.B. ARRERRIY | 218.773                                             | 194.541  | 88,92 | 227.522                                               | 209.405  | 92,03 |
| 35 BUMERDES      | 327.089                                             | 252.911  | 77,32 | 341.585                                               | 326.942  | 95,71 |
| 36 EL-TARF       | 140.629                                             | 127.862  | 90,92 | 147.636                                               | 137.587  | 93,19 |
| 37 TINDUF        | 19.004                                              | 17.751   | 93,21 | 19.681                                                | 18.345   | 93,21 |
| 38 TISSEMSILT    | 106.218                                             | 94.987   | 89,42 | 110.208                                               | 104.930  | 95,21 |
| 39 EL-UED        | 163.676                                             | 144.384  | 88,21 | 174.270                                               | 161.965  | 92,93 |
| 40 JENCHELA      | 141.201                                             | 133.848  | 94,79 | 142.039                                               | 139.650  | 98,31 |
| 41 SUQ AHRAS     | 178.801                                             | 152.345  | 85,20 | 185.099                                               | 160.345  | 86,62 |
| 42 TIPASA        | 356.929                                             | 301.259  | 84,40 | 365.679                                               | 350.844  | 95,94 |
| 43 MILA          | 276.391                                             | 242.182  | 87,62 | 283.180                                               | 254.234  | 89,77 |
| 44 AIN DEFLA     | 259.097                                             | 233.764  | 90,22 | 262.473                                               | 244.021  | 92,96 |
| 45 NAAMA         | 72.269                                              | 58.086   | 80,37 | 72.266                                                | 62.405   | 86,35 |
| 46 AIN TEMUCHENT | 156.624                                             | 130.983  | 83,57 | 160.897                                               | 149.705  | 93,04 |
| 47 GARDAIA       | 126.022                                             | 96.687   | 76,72 | 131.696                                               | 109.696  | 83,44 |
| 48 RELISAN       | 253.339                                             | 209.836  | 82,82 | 269.504                                               | 240.557  | 89,25 |

\* FUENTE: Al-Moudjahid. 4/5 de noviembre 1988.

\*\* FUENTE: Al-Moudjahid. 23/24 de diciembre 1988.



La participación es uno de los elementos a valorar en la interpretación de estos resultados, ya que sus porcentajes muestran el distanciamiento entre éstos y los plebiscitos de las consultas anteriores, como el de la aprobación de la Constitución de 1976, que según los datos oficiales alcanzó el 99,18 por 100 de participación. Sin duda la mayor coherencia de las cifras hechas públicas en estos nuevos referendos apuntan hacia una mayor credibilidad de los procesos actuales, como lo prueba el 78,81 por 100 correspondiente al último referéndum, lo cual supone, al menos, un nuevo estilo con respecto al pasado.

Las cifras de participación en las wilayas muestran diferencias significativas si se aplican correlaciones como urbanización y situación geoespacial, con lo que ello significa de nivel de desarrollo, industrialización... y las consecuencias que se pueden extraer sobre el nivel de concienciación política y de credibilidad o desinterés por parte de los votantes (véase cuadro 3).

Tizi-Ouzou y Argel han sido las wilayas que en ambos referendos han ofrecido los porcentajes más bajos de participación. En el caso de Tizi-Ouzou, capital de la Kabilia beréber, que no ha visto satisfechas sus reivindicaciones lingüísticas y étnicas y por las que se ha enfrentado al poder en sucesivas ocasiones, ha manifestado su desinterés por el sistema a través de esta baja participación, que, aunque en porcentajes más altos que en la capital, se ha visto secundada por otras wilayas de la cornisa kabil.

El comportamiento electoral de la wilaya de Argel se ha visto acompañado por otras wilayas que tienen en común con ésta su ubicación geográfica, la franja litoral, zona donde está concentrada la población y la tasa de urbanización más alta. Asimismo, se observa que Argel, Blida y Annaba, tres de las cinco grandes aglomeraciones urbanas del país y en las que la politización se supone mayor, se encuentran entre las cuatro primeras wilayas con los índices más bajos de participación. Este hecho puede reflejar la desidia y desconfianza políticas de importantes sectores de la población.

Sin embargo, el fenómeno inverso, los más altos porcentajes de voto se localizan notablemente en las wilayas del Sur, de características opuestas a las del Norte: menos desarrolladas, poco pobladas y escasamente urbanizadas.

## Poder y oposición en Argelia

Si bien el carácter “unanimista” que el régimen socialista argelino siempre se esforzó por manifestar era en realidad contestado por una oposición, hay que señalar que ésta desempeñó un papel marginal en los acontecimientos políticos que condujeron al cambio.

Una de las claves para entender el funcionamiento político de la Argelia independiente es la permanente existencia de clanes enfrentados dentro del poder que luchan por acaparar el ámbito político a través de los tres pilares en que se apoya dicho poder: el Ejército, el Partido y la Burocracia. Esta constante ha motivado que los cambios, hasta hoy día, hayan sido siempre impulsados desde el propio sistema establecido, como sigue ocurriendo en la actualidad.

El origen de esta situación vino dado por la propia génesis del FLN, aluvión de diferentes tendencias que desde los albores de la independencia se caracterizaron por la lucha por el poder dentro de un marco de legitimidad compartida: la Revolución y su común condición de combatientes (*muyahidin*) por la libertad de Argelia. Todos los antiguos partidos, menos el sector de de Messali Hadj y el *Partido Comunista Argelino* (PCA), fueron integrados en el FLN (incluso los islamistas tienen sus conexiones con el FLN a través de Ben Badis y la *Asociación de Ulemas de Argelia*) y todos los movimientos de oposición que han existido desde 1962 hasta el nuevo orden de 1989, menos el *Partido de Vanguardia Socialista* (PAGS), fiel heredero del PCA, serán la prolongación del FLN en la oposición, pareciendo más facciones que partidos.

El nuevo horizonte pluripartidista que desde 1989 se abrió en Argelia ha modificado el espectro político del país y el papel hasta ahora desempeñado por la oposición<sup>32</sup>. Sin embargo, hasta entonces, ese

<sup>32</sup> La *Ley de Asociaciones de Carácter Político* fue promulgada el 5 de julio de 1989 y desde esa fecha se inició el proceso de formación y legalización de partidos. Para las elecciones municipales del 12 de junio de 1990 veintitrés formaciones políticas habían sido reconocidas y en la actualidad alcanzan el número de sesenta.

papel consistió en reivindicar respectivamente la legitimidad histórica del 1 de noviembre, sin que existiese, más allá del líder que los dirigía, una organización democrática o un programa alternativo.

El PRS-CNRS (*Partido de la Revolución Socialista-Comité de defensa de la Revolución*) y el FFS (*Frente de Fuerzas Socialistas*), creado en 1963, serían los primeros que desde 1975 defendiesen un régimen democrático y pluralista en Argelia. Pero de lo que debería haber sido el comienzo de una oposición democrática y laica no quedó en los años ochenta más que la desaparición del PRS-CNRS y un FFS con gran pérdida de influencia en la cabilia y la emigración, sus dos grandes bases de apoyo, debido a las rivalidades en su dirección y a la inestabilidad política de su líder, Aït Ahmed<sup>33</sup>.

En lo que se refiere al MDA (*Movimiento para la Democracia en Argelia*), éste fue creado con apoyo financiero libio por Ben Bella, primer presidente argelino tras la independencia, depuesto por Bumeddián en 1965 y exiliado voluntariamente desde 1980 en Suiza, tras catorce años de reclusión domiciliaria. El MDA propugna la aplicación de libertades democráticas, pero no ha dudado en abandonar sus iniciales posturas laicas a favor del islamismo cuando descubrió la fuerza popular de éste<sup>34</sup>. Así, su programa, además de rechazar el capitalismo, “se inspira en la ley islámica y en la tradición árabe-islámica”. En realidad, el MDA es un movimiento que se alimenta exclusivamente del peso de su líder y que ha basado toda su existencia como grupo político en el enfrentamiento al poder establecido. Al

<sup>33</sup> Hasta diciembre de 1989 este viejo líder de la revolución, de origen cabil, dirigió su partido desde París editando un órgano de prensa mensual llamado *Libre Algérie*. Desde ese mes el FFS obtuvo su legalización y a continuación Aït Ahmed regresó a Argelia, donde ya se edita mensualmente *Libre Algérie*. La crisis interna que padece este partido provocó hasta la formación de un FFS II que en noviembre de 1989 solicitó, sin éxito, su legalización como partido independiente.

<sup>34</sup> El MDA se vinculó a un movimiento islámico de origen hasta ahora desconocido dentro de los grupos integristas argelinos llamado *Nida' al-Islam* (La Llamada del Islam). Este movimiento publicó en Francia la revista *Al-Badil* (La Alternativa), prohibida en 1987 y renacida bajo los nombres de *Alternative Démocratique*, *Novembre*, *Al-Miqla'* (La Honda) y tras las manifestaciones de octubre de 1988 *La Tribune d'Octobre*. También legalizado ha recibido a su líder en octubre de 1990.

igual que en el caso del FFS, el reto del MDA, una vez legalizados, es la elaboración de una ideología y un programa más allá de la general reivindicación de democracia.

Por otro lado, en el interior de Argelia, el PAGS ha sido siempre una oposición tolerada que ha llevado a cabo un apoyo crítico al régimen, básicamente desde el seno de la UGTA (*Unión General de Trabajadores Argelinos*), pero sólo contando con una relativa influencia en medios intelectuales y obreros.

En definitiva, estas formaciones políticas de oposición surgidas desde 1962, hasta 1989 no fueron más que formas de organización arcaicas, carentes de un proyecto de sociedad distinto al que existía y sin capacidad para impulsar la transformación en Argelia que, como “anuncio” el escritor argelino Ramdane Redjala ha dependido “mucho más de la evolución de las contradicciones internas del régimen y del (impulso) de los movimientos sociales, que de la capacidad de las oposiciones a imponerla”<sup>35</sup>.

El artículo 40 de la Constitución de 1989 abrió la vía del pluripartidismo en Argelia, viendo nacer a más de sesenta partidos desde entonces.

Entre todas las nuevas fuerzas políticas cabe destacar aquellas que aún siendo de reciente formación han asumido una herencia de lucha opositora contra el régimen: el *Reagrupamiento por la Cultura y la Democracia* (RCD), heredero del movimiento beréber<sup>36</sup> y el *Frente Islámico de Salvación* (FIS), que reivindica la contestación islamista<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Ramdan Redjala, *L'Oposition en Algérie depuis 1962*. París 1988, pág. 23. El autor fue militante del FFS hasta 1968 y del *Partido de la Revolución Socialista* hasta 1978.

<sup>36</sup> Los beréberes, sector numéricamente muy importante de la población, pero sin poder político como clan, se han levantado contra el sistema en varias ocasiones (1980, 1981 y 1985) en protesta por la campaña de arabización emprendida desde 1971. Su organización política se centró principalmente en el marco del semiclandestino *Movimiento Cultural Beréber* y en el grupo de los *Enfants des Chuhada* (Los Hijos de los Mártires).

<sup>37</sup> La contestación islamista, en un principio muy atomizada y poco desarrollada políticamente, adquirió repercusión nacional a principio de los años ochenta por el carácter violento de uno de sus sectores que, dirigido por Mustafá Buyali y denominado *Movimiento Islámico Argelino* (MIA), llevó a cabo algunas espectaculares acciones armadas en 1982. Este grupo, entroncado con movimientos islámicos de fuera de sus fronteras y de gran debilidad ideológica, fue objeto de una permanente ofensiva militar para desmantelarlo, hasta que en febrero de 1987 Buyali fuese muerto en una emboscada policial y 207 integristas fuesen detenidos.

El primero se sitúa ideológicamente en la tendencia socialdemócrata, la más abundante entre los nuevos partidos<sup>38</sup>, presentando uno de los programas más elaborados a favor de la igualdad efectiva entre hombres y mujeres y la laicidad del Estado. El FFS compite con el RCD por el electorado beréber.

El FIS, liderado por Abbasi Madani, ha sido el primer grupo islamista que, al contrario de lo que les ha ocurrido a los Hermanos Musulmanes en Egipto o a la *Nahda* en Túnez, fue legalizado y no simplemente tolerado<sup>39</sup>. Todo su programa está basado en la aplicación de la ley islámica (*chari'a*), y por lo tanto en la fusión de lo político y lo religioso. Su respeto por la democracia pluripartidista es una de las incertidumbres que envuelven al FIS, cuyos sectores oscilan entre una relativa moderación y una intransigencia virulenta<sup>40</sup>. Partido populista que ofrece un proyecto de economía redistributiva y de justi-

<sup>38</sup> En este grupo sobresalen el *Partido Socialdemócrata* (PSD), presidido por Abderrahman Adjeri, el RCD y el FFS. Todos se caracterizan por coincidir en la defensa de los principios constitucionales, en la liberalización económica y en la personalidad islámica de Argelia. El *P. de la Unión Popular* (PUP), el PAGS y la *Unión de las Fuerzas Democráticas* (UFD) son los tres principales partidos situados en la izquierda socialista. El *Partido Socialista de los Trabajadores* (PST) y la *Organización Socialista de los Trabajadores* (OST) son partidos de ideología trotskista. Véase la enumeración de la mayor parte de todos los partidos legalizados en Abdelkader Djeghloul, "Multipartite Aigüe" *Arabies*, n.º 34, octubre 1989, págs. 36-37 y "Le Multipartisme à l'algérienne" en *Magreb-Machrek*, n.º 127, 1990, págs. 194-200.

<sup>39</sup> La ley de *Asociaciones de Carácter Político*, al igual que las respectivas leyes tunecina y egipcia, establece una serie de requisitos que limitan las posibilidades de inserción en el sistema a algunas formaciones políticas, entre ellas aquéllas que se basen en criterios religiosos. Sin embargo, la permisividad gubernamental ha hecho posible que el FIS fuese legalizado, mientras sus correligionarios egipcios y tunecinos dependen exclusivamente de la frágil tolerancia gubernamental para actuar en la escena política. Sin embargo, el *Partido del Pueblo Argelino* (PPA), heredero del *Movimiento Nacional Argelino* de Messali Hay que rehusó su unión al FLN en la lucha por la independencia, ha visto rechazada su legalización a raíz del artículo 19 de la ley que prohíbe la constitución de partidos "contrarios a los valores de la revolución del 1 de Noviembre" y cuyos dirigentes "hayan tenido una conducta contraria a la Revolución de liberación". Al-Moudjahid, 2 de octubre de 1988, pág. 1. Al-Moudjahid, 2 de octubre de 1988, pág. 1.

<sup>40</sup> En el reparto de papeles que parecía existir entre los dos líderes del FIS, Abbasi Madani se «especializó» en desarrollar la imagen externa del grupo, transmitiendo una opinión más moderada que la de Belhay, centrado en una ardiente movilización interna. Madani en una entrevista publicada por *Algérie-Actualité* del 4-10 de enero de 1990 declaraba: "Nuestra comprensión de la democracia es la de permitir al pueblo dar su punto de vista. Nuestro país vive hoy una situación de crisis política. Así pues, el diálogo es para nosotros el mejor medio para salir de ella. Si la democracia significa debate y respeto a la opinión, nos adherimos a ella". Sin embargo, el número dos del partido, 'Ali Belhay, en otra entrevista al periódico *Al-Sa'b* del 4-5 de mayo de 1990 reclamaba la restauración del Califato.

cia social, pero cuya acción se basa en la intolerancia y el autoritarismo en pro de “la aplicación del Bien y la persecución del Mal”.

Hay que señalar que el Islam en Argelia goza de una importancia capital a todos los niveles. En este país la religión musulmana se ha constituido como principio fundamental de pertenencia e identidad de lo que es ser argelino. La condición de musulmán significó desde la guerra de Independencia la afirmación de su existencia de cara a los colonos que se la negaban. Los combatientes en la guerra eran *muyahidin* y la práctica de los preceptos islámicos ha estado siempre altamente promovida. Por ello, cuando la contestación islamista empezó a manifestarse en los años 80, al poder no le fue difícil asumir un “fundamentalismo de Estado” que trata de robarle el espacio político al islamismo: construcción de mezquitas, creación de centros islámicos, de la Universidad Islámica de Constantina, etc<sup>41</sup>. Los efectos perversos de esta táctica han sido tanto la creación de cauces institucionales donde germina el islamismo, como una violenta dislocación de la sociedad entre aquéllos que quieren imponer la islamización y quienes rechazan la regresión de estas medidas.

Finalmente, el FLN, tras aceptar en su Congreso extraordinario de noviembre de 1989 el pluripartidismo y la puesta en marcha de la liberalización económica, conservó su identidad<sup>42</sup> y se sumergió en un mar de ambigüedades a causa de las diversas tendencias que conviven en su interior, padeciendo continuas fugas. Lejos de ser el “partido del Presidente” en la transición, el FLN portaba una corriente socialdemócrata enfrentada a la resistencia de la facción bumedianista de Messadia, Buteflika y Ben Yahyà<sup>43</sup> y a la tendencia *Ulemas*, cuyo jefe de fila es el ex-Ministro de Asuntos Exteriores, Taleb Ibrahim, que busca en la antigua *Asociación de Ulemas* de Ben Badis el punto de convergencia con la corriente islamista. Incluso la simpatía de

<sup>41</sup> Véase Jean-Claude Vatin, “Religious resistance and State Power in Algeria” en *Islam and Power*, S. Cudsi y A.E. Hillal (ed) Londres 1981, págs. 119-157 y François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb. La Voix du Sud*. París 1989, págs. 143-170.

<sup>42</sup> El FLN, a diferencia de los antiguos partidos únicos en Egipto y Túnez, la *Unión Socialista Árabe* y el *Partido Socialista Desturiano*, no adoptó un nuevo nombre que le proveyese de un cambio de imagen.

<sup>43</sup> En el momento de las pruebas de corrección de este artículo, se ha hecho pública, el 7 de octubre de 1990, la separación de este sector del FLN, constituyéndose en partido político independiente capitaneado por Kasdi Merbah.

ciertos sectores dirigida directamente al FIS les ha valido el bautismo de *barbéfélenes* (*barbudo-efelenistas*) en los medios periodísticos.

En realidad, en el plano ideológico el FLN ha sido más o menos desposeído de sus atributos como partido y se ha mostrado incapaz de elaborar un proyecto social y político renovado. Como señalaba Mohamed Boukhobza en el *Moudjahid* “su programa político aparece en grandes líneas ocupado por otros partidos (el Islám por el FIS, el socialismo por los partidos de izquierda, la cultura popular por el FFS, el RCD, PAGS, el sector privado por el PRA, el PSD...) y la ruptura con los enlaces sociales (explosión o deriva de la UNJA, la UNFA, la UNPA, la UGTA) le aliena una buena parte de la sociedad trabajadora. Todo esto, unido a la ausencia de un equipo “locomotor” alrededor de un líder preminente, reconocido y legitimado de la cumbre a la base, constituye un hándicap de los más importantes y hace particularmente difícil cualquier reforma democrática de este partido”<sup>44</sup>.

### **El camino hacia las urnas**

La primera experiencia electoral pluripartidista de la Argelia independiente la constituyeron las elecciones comunales y de wilayas celebradas el 12 de junio de 1990. Estos comicios supusieron, a escala local, la derrota del FLN y la victoria del FIS, ante la sorpresa de propios y extraños. El primero ganó en 853 comunas de las 1539 existentes (55,4%), mientras que el FLN, en una distanciada segunda posición, triunfó en 487 (31,6%).

Ante la imposibilidad de realizar aquí el análisis en profundidad de estos comicios nos limitaremos a resaltar algunos elementos políticos y factores electorales básicos para entender la posterior evolución política de Argelia.<sup>45</sup>

1- *La bipolarización de la escena política entre el antiguo partido único y el movimiento islamista.* Es un hecho que los comicios municipales estuvieron dominados por la competición entre el FLN y el FIS.

Según se observa en el Cuadro 4, nueve fueron los partidos que, además del FLN y el FIS, concurrieron en las elecciones, aunque cua-

<sup>44</sup> *Al-Moudjahid*, 10-11 agosto 1990.

<sup>45</sup> Véase el estudio sobre estas elecciones realizado por Slimane Chaykh en “Les élections locales en Algérie à l’ère du multipartisme”, ponencia presentada en la Mesa Redonda sobre *Elecciones, Participación y Transiciones políticas en el Norte de África*. ICMA. Madrid 1991, págs. 247-287.

tro de ellos (PSL, PAHC, PUAID y APUA) no tuvieron más que una presencia testimonial. Sólo el FLN y el FIS registraron una participación a escala nacional, a gran distancia del PSD, RCD, PNSD y PRA. Este hecho se vio favorecido, tanto por la falta de infraestructura organizativa y humana de los partidos recién creados para presentarse en 1541 APC y en las 277 circunscripciones de las APW, como porque el FLN se benefició de su anterior condición de partido-Estado y el FIS de su implantación “de facto” a través de mezquitas, escuelas... desde antiguo. Tampoco se puede olvidar la ausencia del FFS y el MDA a causa de su decisión de boicotear las elecciones<sup>46</sup>.

#### CUADRO 4

### REPARTICION DE LAS LISTAS PRESENTADAS POR LOS PARTIDOS

N.º de APC = 1541 – N.º de circunscripciones APW = 277

| Partidos  | Wilaya (implantación) | APC   | APW |
|-----------|-----------------------|-------|-----|
| FLN       | 48                    | 1.520 | 269 |
| FIS       | 48                    | 1.265 | 248 |
| PNSD      | 38                    | 378   | 119 |
| PSD       | 39                    | 217   | 105 |
| RCD       | 24                    | 212   | 68  |
| PRA       | 40                    | 155   | 88  |
| PAGS      | 19                    | 56    | 33  |
| PSL       | 3                     | 5     | 5   |
| PUAID     | 1                     | 2     | 1   |
| APUA      | 1                     | 2     | 1   |
| PAHC      | 2                     | 1     | 2   |
| Independ. | 48                    | 1.365 | 266 |

FUENTE: Al-Moujhadid. 15/4/1990.

FLN: Frente de Liberación Nacional.

FIS: Frente Islámico de Salvación.

PNSD: Partido Nacional para la Solidaridad y el Desarrollo.

PSD: Partido Social Demócrata.

RCD: Reagrupamiento por la Cultura y la Democracia.

PRA: Partido de la Renovación Argelina.

PAGS: Partido de la Vanguardia Socialista.

PSL: Partido Social Liberal.

PUAID: Partido de la Unión Árabe Islámica Democrática.

APUA: Asociación Popular para la Unidad y la Acción.

PAHC: Partido argelino para el hombre capital.

<sup>46</sup> Aït Ahmed, convencido de la victoria del FLN, en una postura muy criticada por todas las fuerzas políticas, optó por el boicot de las elecciones argumentando que sólo una Asamblea constituyente que elaborase el nuevo marco legal de Argelia legitimaría las elecciones en el país. Véase dossier sobre las elecciones publicado por *Algérie-Actualité*, 14-20 junio 1990, págs. 6-13.



Sin embargo, es muy relevante señalar que las elecciones argelinas mostraron el fracaso de la bipolarización como estrategia política del poder para neutralizar el juego institucional, desvalorizar a los otros partidos de la oposición y contener el islamismo, estableciendo una especie de disyuntiva entre “o yo el diluvio”.

2.- *La importancia de los factores identitarios y culturales en la elección de los votantes.* El triunfo del movimiento islamista y el comportamiento abstencionista o pro-RCD de las regiones beréberes así lo manifestaron.

El análisis de estas elecciones debe realizarse dentro del marco de la crisis económica y social que padece la sociedad argelina y del vacío ideológico que ha dejado el rotundo fracaso del régimen existente desde 1962. Más del 40% del cuerpo electoral está compuesto por jóvenes sobre los que recae la mayor parte del desempleo<sup>47</sup> y el más intenso deseo de cambio e ideal. En estas circunstancias el discurso “igualitarista-justiciero” del islamismo, que les provee de una identidad que enlaza con su tradición cultural-religiosa, encontró un amplio seguimiento entre esos sectores insatisfechos económica, social y políticamente.

Buena prueba de ello es la distribución geográfica del voto islamista y efelenista. El FIS triunfó aplastantemente en las grandes ciudades (Argel, Orán, Constantina) y en general en el norte argelino, industrializado y superpoblado, donde los efectos de la crisis son más graves (Cuadro 5).

Por el contrario, fue sobre todo en las wilayas del sur donde el FLN venció a los islamistas, perteneciendo a esta zona 12 de las 17 wilayas en que el viejo partido salió victorioso (Adrar, Lagouat, Biskra, Béchar, Tebesa, Djelfa, Quargla, Illizi, Tamanrasset, al-Qued y Gardaia, al-Bayadh y Naama). Las cinco restantes se encuentran en el noreste del país (Bordj Bou Arreridj, Khenchella, Souk-Ahras, Tiaret, Guelma y el-Tarf), lugares de origen, hay que recordar, de gran número de responsables políticos y militares.

<sup>47</sup> Según las cifras del *Office National de la Statistique* en julio de 1989 el número de parados era de 1.033.100, de los cuales el 63% no ha obtenido aún su primer empleo. De ellos el 83% tienen menos de 30 años. Datos publicados por *Al-Moudjahid*, 10-2-1990.

**CUADRO 5**  
**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES**  
**A LAS ASAMBLEAS POPULARES COMUNALES**

| WILAYA        | APC   | FLN   | FIS   | RCD  | PNSD | PSD  | PAGS | PRA  | INDEP. |
|---------------|-------|-------|-------|------|------|------|------|------|--------|
| ARGEL         | 33    | -     | 33    | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| ORAN          | 26    | -     | 24    | -    | -    | -    | -    | 1    | 1      |
| CONSTANTINA   | 12    | -     | 12    | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| BLIDA         | 29    | -     | 29    | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| TIPASA        | 42*   | 10    | 28    | -    | -    | -    | -    | -    | 3      |
| BOUMERDES     | 38    | 2     | 36    | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| AIN DEFLA     | 36    | 3     | 30    | -    | -    | -    | -    | -    | 3      |
| MEDEA         | 64    | 14    | 46    | -    | -    | -    | -    | 1    | 3      |
| CHLEF         | 28    | 25    | 2     | -    | -    | -    | -    | -    | 1      |
| MOSTAGANEM    | 32    | 3     | 28    | -    | -    | -    | -    | 1    | -      |
| MASCARA       | 47    | 8     | 36    | -    | -    | -    | -    | -    | 3      |
| A. TEMOUCHENT | 28    | 8     | 19    | -    | -    | -    | -    | -    | 1      |
| RELISAM       | 38    | -     | 38    | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| TISSEMSILT    | 22    | 7     | 15    | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| TLEMCEM       | 53    | 7     | 46    | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| S.B. ABBES    | 52    | 11    | 38    | -    | -    | -    | -    | -    | 3      |
| BOUIRA        | 45    | 10    | 25    | 6    | -    | -    | -    | -    | 4      |
| TIZI-OUZOU    | 67    | 17    | 2     | 44   | -    | -    | -    | -    | 4      |
| BEJAIA        | 52    | 17    | 1     | 31   | -    | -    | -    | -    | 3      |
| B.B. ARRERIDJ | 34    | 17    | 15    | 1    | -    | -    | -    | -    | 1      |
| SETIF         | 60    | 13    | 38    | 4    | -    | -    | -    | -    | 5      |
| JIJEL         | 28    | -     | 28    | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| MILA          | 30    | 1     | 30    | -    | -    | -    | -    | -    | 1      |
| O.E. BOUAGHI  | 29    | 9     | 16    | -    | -    | -    | -    | -    | 4      |
| SKIKDA        | 38    | 7     | 27    | -    | 1    | -    | -    | -    | 3      |
| ANNABA        | 12    | 3     | 8     | -    | -    | -    | -    | -    | 1      |
| GUELMA        | 34    | 17    | 13    | -    | 1    | -    | -    | -    | 3      |
| EL-TARF       | 24    | 16    | 8     | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| SUQ AHRAS     | 26    | 17    | 4     | -    | -    | -    | -    | -    | 5      |
| M'SILA        | 47    | 18    | 22    | -    | -    | -    | -    | -    | 7      |
| BATNA         | 61    | 24    | 35    | 1    | -    | -    | -    | -    | 1      |
| KHENCHELA     | 21    | 13    | 5     | -    | -    | -    | -    | -    | 2      |
| TEBESSA       | 28    | 16    | 5     | -    | -    | -    | -    | -    | 7      |
| BISKRA        | 33    | 19    | 11    | -    | -    | -    | -    | -    | 3      |
| DJELFA        | 36    | 16    | 14    | -    | -    | -    | -    | -    | 6      |
| TIARET        | 42    | 22    | 17    | -    | -    | -    | -    | -    | 3      |
| SAIDA         | 16    | 7     | 9     | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| NAAMA         | 12    | 5     | 4     | -    | -    | -    | -    | -    | 3      |
| AI-BAYADH     | 22    | 14    | 2     | -    | -    | -    | -    | -    | 6      |
| LAGHOUAT      | 24    | 16    | 6     | -    | -    | -    | -    | -    | 2      |
| EL-OUED       | 30    | 13    | 11    | -    | -    | 2    | -    | -    | 4      |
| OUARGLA       | 21    | 17    | 4     | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| GARDAIA       | 13    | 8     | 5     | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| BECHAR        | 33    | 19    | 11    | -    | -    | -    | -    | -    | 3      |
| ADRAR         | 28    | 25    | 2     | -    | -    | -    | -    | -    | 1      |
| TINDUF        | 2     | -     | -     | -    | -    | -    | -    | -    | 2      |
| ILLIZI        | 6     | 6     | -     | -    | -    | -    | -    | -    | -      |
| TOTAL         | 1.541 | 487   | 853   | 87   | 2    | 2    | -    | 2    | 106    |
| %             |       | 31,64 | 55,42 | 5,65 | 0,13 | 0,13 | -    | 0,13 | 6,81   |

FUENTE: Al-Moujhadid. 15/16 de junio 1990.

NOTA: En dos APC, una en Khenchela y otra en Tipaza, la votación fue anulada

Sin embargo, la región beréber, poseedora de una identidad cultural y lingüística muy definida, resistió a la penetración islamista y se manifestó principalmente a favor de la abstención o a favor del RCD.

Las cotas de abstención más altas del país fueron las de las provincias cabiles de Tizi-Ouzou y Bejaia (77,18% y 72,92% respectivamente). Esta marginación del juego electoral pudo estar motivada por una amplia respuesta a la llamada del FFS al boicot, aunque tampoco hay que olvidar la tradición abstencionista de esta región, tal y como vimos en el caso de los referendos.

Por su parte el RCD obtuvo victorias aplastantes en Tizi Ouzou (44 comunas) y en Bejaia (31 comunas), aunque no logró extender su influencia más allá de las regiones berberófonas (6 en Bouira, 4 en Setif, 1 en Bordj Bou Arreridj y 1 en Batna).

En definitiva, estas elecciones revelaron la importancia de la dimensión identitaria y cultural de la sociedad argelina, factor que no podrá ser ignorado por las fuerzas políticas del país.

*3- Circunstancias y factores exógenos que beneficiaron electoralmente al FIS.* Sin ánimo de infravalorar lo que sin duda fue una victoria del islamismo, que cuenta con una ideología movilizadora, recursos materiales y espacios sociales en los que desenvolverse, hay que tener en cuenta los índices de abstención en las elecciones, así como diversos factores del escenario político argelino que favorecieron al FIS en las elecciones, empezando por la propia ley electoral.

La tasa de participación fue considerablemente débil (de 12.841.769 electores inscritos votaron 8.366.760 ciudadanos = el 65,15 por 100)<sup>48</sup> y de acuerdo con el número de votos obtenidos por el FIS su victoria se debió al 54,25 por 100 de los votantes, pero al 33 por 100 de los electores argelinos inscritos.

<sup>48</sup> *Al-Moudjahid*, 21-6-1990. Recordemos que la participación en los referendos del 3-11-1988, 22-12-1988 y 23-2-1989 fue del 83,10% 89% y 78,81% respectivamente.

### Porcentaje de votos obtenidos por los partidos

| <b>PARTIDO</b> | <b>% VOTOS</b> |
|----------------|----------------|
| FIS            | 54,25          |
| FLN            | 28,13          |
| INDEPEND.      | 11,6           |
| RCD            | 2,08           |
| PNSD           | 1,64           |
| PSD            | 1,05           |
| PRA            | 0,82           |
| PAGS           | 0,30           |

Otro factor a tener en cuenta fue la ley destinada a reglamentar el pluripartidismo argelino<sup>49</sup> que establecía un complicado sistema mixto que prima sin disimulos a la lista mayoritaria. A la lista que obtuviese la mayoría absoluta se le otorgaba “un número de escaños proporcional al porcentaje de escaños obtenidos”. Si no, la lista que obtuviese la mayoría simple, fuese cual fuese el número de votos, lograba el 50% de los escaños. Los escaños restantes se repartían entre aquellos partidos que lograsen alcanzar el 7% de los sufragios expresados.

El destinatario de los beneficios de la ley era el partido en el poder, sin embargo el modo de escrutinio se volvió contra él, recogiendo sus frutos el grupo de Abbasi Madani.

Unido a esto la noción de “voto por delegación” que establecía la ley, permitiendo a un miembro de la familia en primer grado llevar los votos de otros tres, favoreció ampliamente a las

<sup>49</sup> La nueva ley (n.º 89-13) fue promulgada el 7 de agosto de 1989 (B.O.E. n.º 32 del 7-8-1989). Sin embargo, consideradas anticonstitucionales algunas de sus disposiciones, fue enmendada por la ley n.º 90-06 del 27 de marzo de 1990 (B.O.E. n.º 13 del 28-3-1990).

formaciones cuyo electorado masculino podía disponer sin discusión del derecho de voto de su cónyuge<sup>50</sup>, madre o hermana.

Por otro lado, la dispersión e incluso división de las demás fuerzas opositoras contó a favor del bien estructurado FIS. En este sentido la rivalidad entre el RCD y el FFS y la abstención propugnada por este último sólo favoreció a los islamistas, cuyos electores no se vieron perturbados por las dudas abstencionistas.

Finalmente, el FIS fue el beneficiario de la decadencia del FLN: su división interna, su descrédito entre la población y sus torpezas electorales<sup>51</sup>. Los islamistas no sólo obtuvieron los votos de sus numerosos seguidores sino también los de muchos otros cuya finalidad era castigar al que consideran responsable del bloqueo económico y social que sufre el país. Las elecciones de junio pusieron en evidencia lo que Michel Camau ha definido como una “insurrección moral”: “La expresión de un descontento múltiple contra los representantes de un sistema que, desprovisto de una parte de sus medios de repartición, no es ya percibido más que desde el ángulo de las desigualdades, imputadas a una vasta empresa de corrupción”<sup>52</sup>.

### Algunas conclusiones

Argelia comenzó en 1988 un nuevo capítulo de su historia rompiendo moldes vigentes durante casi tres décadas. La estructura del

<sup>50</sup> En la primera ley los votos por procuración eran 5. Su disminución a 3 promovió duras críticas por parte del FIS.

<sup>51</sup> La gran desmovilización del FLN en el proceso electoral; su débil y desigual campaña que sorprendentemente no aprovechó las acciones democratizadoras emprendidas por el gobierno como baza para atraer votantes, manteniéndose éste al margen de la campaña mientras el partido padecía la fuga de sus candidatos a las listas independientes —e incluso al FIS— y la ambigüedad de la antigua guardia efelenista: en fin, las declaraciones del ex-primer ministro Abdelhamid Brahimi sobre un desvío de 26 mil millones de dólares por parte de ciertos operadores económicos y la decisión de Malud Hamruche de prohibir el contrabando, del que viven numerosos argelinos, una semana antes de las elecciones.

Este cúmulo de torpezas han sido consideradas por algunos algo más que una simple fatalidad. Así se pronunciaba el conocido intelectual y director de cine Lakhdar Hamina en unas declaraciones a *Algérie-Actualité* (21-27 de junio de 1990) en las que afirmaba su convicción de que “los acontecimientos que preludiaron la victoria (del FIS) no fueron accidentales sino el fruto consciente y reflexionado de un complot” que contó con la connivencia de una parte del poder.

<sup>52</sup> “Trois questions à propos de la “democratisation” dans le Monde Arabe”, en *Egypte/Monde Arabe* n.º 4, 1991, págs. 24-46.

nuevo sistema, la Constitución, instauró un nuevo esqueleto institucional que, junto al desarrollo de los cuatro primeros procesos electorales convocados desde octubre de 1988, dió cierta credibilidad al proceso y, sobre todo, abrió expectativas a los ciudadanos argelinos sobre una nueva manera de comunicarse gobernados y gobernantes.

Los tres refrendos se desprendieron en buena medida del carácter plebiscitario que habían tenido hasta esa fecha, y la primera experiencia electoral pluripartidista logró llegar a buen término a pesar de la tensión social y las reticencias a abandonar el monopartidismo por parte de algunos influyentes sectores. Sin embargo, la manera en que se gestó y surgió la transición pone de manifiesto la fragilidad y deficiencias que han acabado por bloquearla.

La crisis económica y el debilitamiento del Estado asistencial y redistributivo estuvieron vinculados al cambio, el cual, fue más consecuencia de las propias contradicciones internas del régimen que de cualquier lucha opositora.

Por un lado, marcado por la ruptura con el período anterior y por el enfrentamiento «sumergido» entre la élite política, el cambio de orientación del régimen vino dictado por la dinámica de la conquista del poder, lo que le hizo muy inestable. Por otro, tutelada desde el poder, la transición careció de un proceso constituyente y su precipitación falseó la formación de un consenso nacional que reuniese a todas las diversas corrientes políticas en torno a principios generales — políticos, sociales-irreversibles.

Por el contrario, mientras a la atomizada oposición liberal se la sometía a un papel de comparsa, el ex-partido único buscó soluciones a su crisis interna, no en su propio aparato, sino en el Islam radical. Así, cuando Argelia legalizó, no sin visos de improvisación, a la corriente islámica, el gobierno y el FLN estaban más preocupados por «utilizar» esta poderosa corriente que por consensuar la naturaleza del régimen o los fundamentos básicos de la sociedad. Para unos, el *Frente Islámico de Salvación* podía ser un poderoso aliado, para otros podría convertirse en la amenaza que hiciese «cerrar filas» a los grupos enfrentados en torno al equipo dirigente. Las elecciones municipales de junio de 1990 mostraron el fracaso de dichas estrategias,

así como la confusión política reinante en el poder y que iba a desembocar en el «desastre» de enero de 1992<sup>53</sup>.

### RESUMEN

El presente estudio se dedica al análisis de los orígenes y razones de los cambios políticos que Argelia ha experimentado desde las revueltas de 1988.

La primera parte estudia las circunstancias sociopolíticas en el marco de las cuales tuvieron lugar los disturbios, y los factores que, a continuación, llevaron al régimen socialista argelino a la transición hacia un sistema liberal pluralista.

La segunda parte examina la transición analizando el significado de los cambios constitucionales, la respuesta de los ciudadanos expresada en los referenda, que confirmaron los cambios, el nuevo marco legal, los partidos políticos y en las primeras elecciones pluralistas en Argelia, representadas en las municipales de julio de 1990.

### ABSTRACT

The present study is devoted to an analysis of the origins and reasons for the political changes that Algeria has been undergoing since the October revolts in 1988.

The first part of this article refers to the sociopolitical background within which the 1988 riots took place and the factors that subsequently led to the transition of the Algerian socialist regime to a plural-party liberal system.

The second part examines the transition by analysing the significance of constitutional changes, the citizens response through referendums that confirmed the change, the new legal environment, the political parties and the first multi party election in Algeria, represented by the Municipal election in June 1990.

<sup>53</sup> Ver Gema Martín Muñoz, "Transformaciones políticas en el Norte de África. ¿Un modelo árabe-islámico de Transición?", en *Boletín ICE*, junio de 1991, así como «Argelia, treinta años desde la independencia». *Historia* 16, septiembre 1992, n.º 197.





**EL NOROESTE DE MARRUECOS  
ANTE LA OCUPACIÓN PENINSULAR:  
REACCIÓN REGIONAL Y DIMENSIÓN NACIONAL**

**ADNAN MECHBAL**  
UNED-Madrid

La reacción del noroeste de Marruecos ante la conquista de Ceuta<sup>1</sup>, se remonta a los primeros tiempos de su ocupación a manos de los portugueses, en 1415<sup>2</sup>. Sin embargo, tal reacción se encuadra en un proceso histórico muy anterior, caracterizado por un enfrentamiento entre el Norte de Africa y la península ibérica, a través de la antigua *al-Andalus*; proceso enmarcable a su vez dentro de las divergencias y choques políticos y culturales entre las dos principales civilizaciones que durante la Edad Media tuvieron supremacía en el ámbito mediterráneo, ambas caracterizadas por su intransigencia. Nos referimos al Islam y la Cristiandad.

La mencionada reacción local se integraba, así, en un ámbito más amplio, el de Marruecos, actor principal en aquel choque junto a los turcos. Dicha esfera cultural se encontraba inmersa en un proceso de mutación que sería origen de nuevos factores unificadores en las sociedades mediterráneas, y engendraría asimismo las características particulares y los fundamentos nacionales de cada una de ellas. Esta mutación tuvo su origen primordial en la existencia de una amenaza bélica exterior que dio lugar, en Marruecos, a la ocupación de una serie de sus recintos costeros, de gran importancia para la defensa y el futuro del territorio de este país.

<sup>1</sup> Este artículo es la síntesis de dos capítulos de una tesis doctoral titulada *Los orígenes de la guerra de Africa*, que el autor prepara en la UNED (Madrid), bajo la dirección del Dr. VICTOR MORALES LEZCANO, (Departamento de Historia Contemporánea).

<sup>2</sup> Cf. M.AZZUZ HAKIM, *limada nutalib bi "istiryá" madinatay Sabta wa Malilia*, Tetuán, 1979.

Por lo tanto, tan decisivo impacto debía influir sobre la vida política y social del país, trastornada por semejante transmutación en el equilibrio de fuerzas entre las dos culturas en pugna.

Visto desde otro ángulo, y dentro del ámbito cultural islámico norteafricano, se produjo también la búsqueda de nuevas bases para cimentar una integración nacional, caracterizadas por la defensa de un territorio determinado y ya no de una cultura sin fronteras. La noción de territorio a defender con unos límites aproximados sería el resultado lógico de la situación de los pueblos de la costa meridional del Mediterráneo, forzados a la defensa de sus espacios y preparados para integrar aquellos elementos que contribuyesen a una aportación “autóctona” de dicha noción<sup>3</sup>.

Si bien la ocupación de Ceuta y demás enclaves de las dos costas marroquíes<sup>4</sup>, fue posible merced a una coyuntura que favorecía la preponderancia del expansionismo europeo —peninsular en particular—, acompañada de una incipiente decadencia del antiguo Imperio de Marruecos, el surgimiento de una resistencia en torno a los citados enclaves costeros dejaba entrever la aparición de nuevos cimientos para una unidad nacional justificada<sup>5</sup>.

He aquí la dimensión histórica de la reacción simultánea de Anyra, tribu limítrofe a Ceuta, y del conglomerado tribal de la antigua *Península Tingitiana*, en el momento en que sus principales conexiones costeras con el exterior (Ceuta, Alkasarseguir, Tánger) fueron objeto de una conquista. Es de destacar que desde dichos enclaves costeros, aquellas tribus controlaron durante siglos el es-

<sup>3</sup> Respecto a la naturaleza histórica del descrito choque político y cultural, como aprendizaje de una nueva génesis de la unidad nacional y formación de las sociedades mediterráneas de entre ambas civilizaciones, véase C. Andrew HESS, *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*. Center Middel Eastern Studies, Chicago-London, 1978. Mohamed KABLY, *Vanations islamistes et identités au Maroc Médiéval*, Maisoneuve & Larose, Paris, 1989.

<sup>4</sup> Ceuta: 1415. Alkasarseguir: 1458. Arzila y Tánger: 1471. Melilla: 1497.

<sup>5</sup> Cf. Germain AYACHE, *Etudes d'histoire marocaine*, SMER, Rabat, 1979. M. KABLY, *Vanations islamistes...*, *op. cit.*, pp. Y también Mohamed HAJJI, “L'idée de nation au Maroc aux XVI et XVII siècles”, *Hespéris-Tamuda*, v. IX, fasc. I, 1968, págs. 109-121. Mohamed KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age*, Maisoneuve & Larose, Paris, 1986.

trecho de Gibraltar, teniendo como centro privilegiado e ilustrado a Ceuta<sup>6</sup>.

### **Anyra y Ceuta: influencia de su elite ilustrada ante el nuevo destino**

Ilustrada, porque tal fue la historia cultural de Ceuta, antes de la citada ocupación peninsular. Ciudad portuaria de las principales del Mediterráneo, desde los tiempos de las antiguas civilizaciones. Abierta también a dos continentes y al mar del *Alborán*, por su oposición estratégica, Ceuta había desempeñado un papel fundamental en los diferentes contactos entre continentes que conoció la humanidad mediterránea, hasta la llegada de la civilización musulmana que canalizó y oficializó sus tareas. La expansión del Islam por el Norte de Africa y hacia la península ibérica fue facilitada por Ceuta y su costa circunvecina. A partir de entonces no dejaría dicha ciudad de ser el puente definitivo para los canales políticos, culturales y bélicos del Islam entre *al-Andalus* y el Norte de Africa<sup>7</sup>. Su historia en esta época es más brillante que la de cualquier ciudad, quizá con excepción de Fez<sup>8</sup>. Pues Ceuta había cobrado importancia política y administrativa bajo las dinastías que se sucedieron desde los Almorávides

<sup>6</sup> Cf. Muhammad Ibn Tawit, *tarij Sabta*, Casablanca, 1982. Idem, "Sabta al-asira", *al-baht al-ibni*, n.º 25, año 13, 1976, págs. 107-166. C. FOSAC MON, "Relaciones entre Génova y Ceuta durante el siglo XII", *Tamuda*, 1959, año VII, págs. 159-168.

<sup>7</sup> Diego de TORRES, *Relación del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, de Fez y de Tarudante*, edición, estudio, índices y notas de Mercedes García Arenal, siglo XXI editores, Madrid, 1980, págs. 38-39. Mariano ARRIBAS PALAU, "Repercusiones de la conquista portuguesa de Ceuta en Aragón (1415)", *Tamuda*, año 1955, 1.º semestre, págs. 9-21.

<sup>8</sup> Entre una serie, que no citaremos aquí, de traducciones y publicaciones tomadas del texto en cuestión en esta nota, nos referimos preferiblemente al estudio y traducción respectiva, de más rigurosidad lingüística y dotada de un estudio preliminar comparativo, de Abdel-Magid TURKI, "La physionomie monumentale de Ceuta: un hommage nostalgique à la ville par un de ses fils, Muhammad B. Al-Qasim Al-Ansari (Traduction annotée de son Itjisar al-ajbar)", *Hespéris-Tamuda*, v. XXXI, fasc. uni., 1982-83, págs. 113-162. Añadimos que esta traducción fue realizada conformemente al programa de investigación del U.R.A.-2.22 del CNRS.

hasta los Merínides, tanto como capital de la región norte del país y, aún más, como base de los contactos europeos de este último<sup>9</sup>.

Todo esto no tiene nada de extraño, ya que Ceuta fue con las regiones de Gumara y el Rif, el recinto que más peso histórico tuvo desde el siglo XI en los contactos directos con las vicisitudes políticas, religiosas y militares derivadas del largo enfrentamiento de siete siglos, acompañado de una serie de vaivenes; desde la implantación árabe en la península ibérica hasta la última secuencia de dicho enfrentamiento con la culminación de la reconquista, que tuvo rasgos legendarios en la baja Edad Media y estuvo impregnada de componentes religiosos.

En resumen<sup>10</sup>, la reacción descrita estuvo en un principio limitada a su entorno espacial local, pero nunca separada de su contexto nacional, desde un punto de vista oficial. ¿Cómo podía una región implicada en una mutación que concernía a todo el país, desligarse unilateralmente de aquellos valores comunes y de la entidad en la que había sido cultivada?

Entre las poblaciones y tribus del noroeste de Marruecos, baluarte septentrional frente a la amenaza exterior, se encontraba Anyra en una posición particular por su contacto propio y directo con Ceuta (su capital), y que se caracterizaba por ser

<sup>9</sup> Cf. Germain AYACHE, "Beliouneck et le destin de Ceuta entre le Maroc et l'Espagne", *Etudes d'histoires marocaine, op. cit.*, págs. 307-339. Ibrahim BOUTALEB & Boghaleb EL ATTAR, *Sabta wa Malilia. Tarij wa waqa'i*, Casablanca, págs. 17-18. Sin embargo, la orientación política y casi publicista en este libro, se manifestó en forma de juicios abstractos, lo que reduce la utilidad científica de dicha "fuente".

<sup>10</sup> El avance —aquí— de las afirmaciones terminantes acerca de "la dimensión nacional" de la reacción de los marroquíes del noroeste ante las citadas ocupaciones, quizá resultase atípico al lector español, al ser su configuración el resultado de muchas investigaciones, algunas ya citadas. En torno a este tema, hay una polémica desde el punto de vista europeocentrista, que no asimila la compatibilidad entre "unidad" y "decadencia" en el ejemplo histórico de Marruecos, entre la "Edad Media" y la Moderna. De modo que, ¿por qué no utilizar ya "normalmente", una conclusión tan argumentada, superando otras hipótesis sumamente derivadas de una historia colectiva concreta y documentada?

Véase, en este sentido, las aproximaciones metodológicas y críticas desarrolladas en: "Entretien avec le professeur Germain Ayache", *Dar Al-Niaba. Revue d'Histoire Marocaine*, n.º 6, 1985, págs. 7-18.

una tribu con rasgos de estabilidad y continuidad histórica.

Tribu montañosa, pero que en su forma de vida gozaba de ciertos caracteres urbanos mediterráneos<sup>11</sup>, heredó de sus antiguos contactos con *al-Andalus* a través de Ceuta, a la que consideraba su capital política y administrativa, más que una elevada cultura, un interés por las ciencias y la educación, divulgándolas a través de sus mezquitas y aldeas, dando origen a una población campesina culta, y en particular a una elite al día sobre las corrientes de la época<sup>12</sup> y organizadora de su “consciencia colectiva”. Lo que se consideraba, junto a Uad Ras y Gumara (a cuyo conglomerado étnico y distrito administrativo y político pertenecía la propia Ceuta), un aspecto particular de esta región de Marruecos. De esta manera, Ceuta y su región circunvecina (Anyra) llegó a dar origen a estudiosos, sabios, teólogos, matemáticos y médicos, que contribuyeron a la creatividad de la cultura musulmana precisamente cuando la decadencia iba a “arrasar” con la herencia de una civilización monumental. Sus principales figuras dieron clara muestra de su valía, llegando a igualar a los más reputados representantes de la cultura en otras zonas del país y en el propio *al-Andalus*<sup>13</sup>.

Si bien tal desarrollo cultural tenía su origen en la influencia directa de Ceuta, que las tomaba a su vez de las corrientes culturales provenientes de *al-Andalus*, Anyra poseía otro centro ejemplo de divulgación de conocimiento y conexión entre la tribu y la ciudad, no menos importante que el ceutí, al que complementaba proporcionándole doctos eruditos que estimulaban las corrientes intelectuales de Ceuta y de *al-Andalus*, y más que pudieron aportar, quedando definitivamente frenadas por las vicisitudes de la conquista peninsular<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Elie De LA PRIMAUDIE, “Villes maritimes du Maroc”, *Revue Africaine*, t. XVI, págs. 201-215.

<sup>12</sup> Cf. “La physionomie de Ceuta...”, *op. cit.*, págs. 130-133. Hassan El Quariaghli, *suyuj al-'ibn wa kutub al-ddars fi Sabta*, Tetuán, 1984. Abdelwahab BELMANSOUR, *Bulgat at-umniya wa maqsad al-labib fi man kana bi Sabta fi 'ahd a-addwla al-mariniyya min mudarris wa 'ustad wa tabib*, manuscrito cuyo autor es desconocido, publicado y anotado por.... Rabat, Imprimerie Royale, 1984. Charles E. DUFOURQ, “La question de Ceuta au XII siècle”, *Hespéris*, 1955, págs. 67-123.

<sup>13</sup> Cf. COLOQUIO, *Sabta wa dawuha fi itra' al-fikr al-islami*, Tetuán, 1984.

<sup>14</sup> *Ibid.*

Belyunes, que así se llamaba dicho centro, se distinguió además por su capacidad para combinar las características y funciones de *ciuitas* y tribu (en una región que no era extraña a tal sistema, contrario a las relaciones señoriales entre ciudad y campo propias del feudalismo europeo, y en el cual el conglomerado de tribus se concentraba en torno a aldeas centrales con características y funciones ciudadanas), pero con una ilustración y estética del paisaje famosos en dos continentes. Sin olvidar que se trataba de una yuxtaposición detectable antes de la llegada de los exiliados andalusíes, cuyo bagaje ciudadano impulsaría un desarrollo más definido de las funciones urbanas, que en esta región serían estructuradas según sus criterios.

Por todo ello, de la herencia histórica regional, la reacción del noroeste de Marruecos ante la ocupación peninsular tuvo un nexo nacional.

Nada de extraño tiene, por lo tanto, que de esta cultura local con una historia “medieval” nada oscura, y, más específicamente, que de sus aldeas partiese un movimiento *combatiente* dotado de una convicción e identidad continuada<sup>15</sup>.

### **Anyra como núcleo de la nueva situación**

Así, las cuartas partes de su población se asentaron en colinas y parajes de valor estratégico, modelo de elección topográfica sustentada en criterios defensivos, al precisarse de una fortificación natural tras la pérdida de Ceuta y de los otros enclaves ya citados<sup>16</sup>, pero contraria a cualquier criterio basado en las necesidades de subsistencia

<sup>15</sup> Véase Mukhtar EL HARRAS, *tatawur al-hayakit al-qabaliya bi-samal garb al-Magrib*, tesis del tercer ciclo en sociología, facultad de Filosofía y Letras, Universidad Mohamed V, Rabat, 1984, pág. 110 y ss.

<sup>16</sup> Tal como fue el caso de las poblaciones del recinto de Ybala hasta Gumara, para comprender que ante la presencia de aquellos enclaves, cuyas expediciones alcanzaban hasta Wad Ras, Beni Huzmar, al-Hawz, al-Habt, e incluso el distrito de Beni 'Aros, Beni Hassan y Ybel Hbib..., se diesen aquellas reacciones que León el Africano había ya citado en su descripción. Cf. León EL AFRICANO, *Descripción de África y de las cosas notables que en ella se encuentran*, Ceuta, 1952.

que se hallaban atendidas en los valles o en los parajes cercanos a la costa. Finalmente, el propio nombre de Anyra rememoraba una dedicación naval histórica, desde el embarque de los primeros contingentes musulmanes para la conquista de España<sup>17</sup>.

Tribu con una población estable, aunque dispersa, asentada sobre una amplia superficie, con una economía más pastoral que agrícola y con características de autosuficiencia, en una zona montañosa que no ofrecía más que escasos espacios parcelados para el cultivo, incluyendo los fronterizos con Ceuta: Anyra experimentó, incluso antes de la ocupación de Ceuta y Alkasarseguir, el sucesivo asentamiento de poblaciones procedentes de otras regiones del país, desde el Rif hasta el Sus y el interior subsahariano. Movimiento que fue originado por diferentes razones, entre las que destaca el concentrarse en torno a la próspera actividad comercial que ofrecía Ceuta cuando era la escala continental obligada del comercio caravañero. Un puerto donde se almacenaban las materias para su traslado posterior hacia las ciudades principales de *al-Andalus*, Venecia, Florencia..., y en donde se recogían las materias provenientes de dichos países, dando lugar a la absorción de una emigración procedente de diferentes regiones del país, tanto como diferentes minorías: judíos, florentinos, genoveses..., instalados en la ciudad, e incluido el asentamiento de los combatientes y soldados que habían sido trasladados para su embarque hacia *al-Andalus* durante las últimas tentativas promovidas por las dinastías marroquíes.

Queda claro por tanto, que la nueva coyuntura debía condicionar a esta sociedad de combatientes. Lo que fue en realidad, un rasgo común en el Mediterráneo de la época<sup>18</sup>, ya que las mismas condiciones de lucha marcaron fuertemente sus sociedades, incluso en la península ibérica, protagonista a partir de entonces del papel de defensor del cristianismo universal que chocaría con el que protagonizaba el mis-

<sup>17</sup> Se trataba de la industria y fabricación de cárbos en Ceuta y en Alkasarseguir, fondeadero este último cuya función, además de pesca, fue eminentemente militar.

<sup>18</sup> Cf. Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 1949. Y también Dahiru YAHYA, *Problems and Patterns in African Foreign Policy*, Bristol, 1981, pág. XIV.

mo papel en la civilización musulmana (los turcos). Mientras que Marruecos se volcará a una actividad defensiva, sin protagonismo o liderazgo como en los tiempos anteriores de *al-Andalus*.

En este sentido, la progresiva llegada de los musulmanes andalusíes fue quizás el factor principal, aunque no el único, para que se pusiera en marcha la citada transformación política y social y su correlativa reacción militar, desde el momento de la ocupación de los enclaves de aquella región del noroeste de Marruecos.

Sin embargo, en esta región —cabeza de choque ante la invasión peninsular, y más concretamente frente a Ceuta—, destacaba una ciudad de gran peso secular y con una gran capacidad operativa en esta historia de luchas continuas, tanto porque su historia estuvo unida a la de Ceuta, desde que ambas fueron conquistadas por los musulmanes en el siglo VII, como a raíz de su génesis militar, arraigada a raíz de la ocupación de Ceuta por Portugal. Nos referimos a Tetuán. Esta localidad tuvo un importante protagonismo en las diferentes fases de la evolución política de Marruecos en los siglos medievales y se preparaba para iniciar una nueva etapa en la época moderna, como principal centro de las actividades militares del país. De manera que ubicada en una región “combatiente”, se acentuó su función militar defensiva.

## Hisn Tittawin

Así, a pesar de sufrir trastornos que provocaron su derrumbe en diversas ocasiones, siempre fue reconstruida en función de su posición defensiva. *Hisn Tittawin*, como la llamó el geógrafo al-Idrisi en 1153<sup>19</sup>, experimentó la gravedad de su destino a partir de sus contactos bélicos directos con los Peninsulares que ocupaban Ceuta, en

<sup>19</sup> Muhammad Abu 'Abd Allah al-IDRISI, *nuzhat al-mustaqfi 'ijtraq al-afaq*, edición d'Alger, 1857, pág. 114. XERIF ALEDRISI, *Descripción de España*, traducción y notas de Josef Antonio Conde, Madrid, Impr. Real, MDCCXCI, pág. 16.



1437; cuando una expedición portuguesa logró arrasarla y alterar durante cierto tiempo su ya citada función militar y defensiva, que abarcaba en aquella época desde la desembocadura del río Martil hasta las costas de Aragón en el Mediterráneo.

Sin duda, una característica de la región de Tetuán y su valle era su fertilidad natural, favorable para la agricultura. Abundante en plantaciones y pastos y muy rica en aguas, con un río que desembocaba caudalosamente en el Mediterráneo.

Pero las ciudades características beneficiaban a una población campesina, a las tribus de los montes circunvecinos de Gumara, que rodeaban a las aldeas ubicadas en los márgenes del río Martil, hasta donde se encontraba *Hisn Tittawin*. Las relaciones de esta última con su entorno eran militares, al tratarse de una Alcazaba fundada a tales efectos por los antiguos *tingitianos* beréberes y mantenida en tales funciones por los musulmanes, aunque sin ser capital de la región. Papel este último que jugó durante mucho tiempo Gumara, bajo el predominio de Fez.

Queda así, en evidencia, una clara diferenciación en las relaciones de la región noroeste de Marruecos con Ceuta y posteriormente con Tetuán, ya que las tribus, durante la "Edad Media" marroquí, apoyaron la reconstrucción de *Hisn Tittawin* por la necesidad de defender a la ciudad de Ceuta, a la que consideraban su principal centro urbano, político, comercial y cultural, mientras *Tittawin* tenía una función militar y vio retardado su desarrollo como *civitas*.

Tal fue el destino experimentado por esta incipiente ciudad-fortaleza que, sin embargo, jugó un papel primordial en las políticas que se produjeron entre Almohades, Merinidas y Ta'ifas de *al-Andalus*, y durante las cuales añadió a sus atribuciones militares ciertas funciones administrativas, estimulando el interés de sus diferentes ocupantes, sin poseer en este momento ninguna identidad propia.

Al contrario, sólo con la aparición de la nueva amenaza externa, le fue concedido un control administrativo sobre la región circundante y sus tribus. De esta manera suscitó el interés de la nueva dinastía Merinida, que por las mismas causas de ubicación geográfica como última escala en el camino de Ceuta con el interior del país (y de la antigua ruta del comercio caravanero), le concedieron similares atribuciones militares, materializadas en la reconstrucción de sus fortificaciones;

pero dándole, por primera vez, una importancia política y social, al reedificarse no como una Alcazaba, sino como una pequeña “ciudad fortaleza”, repoblada y dotada de jurisdicción sobre sus poblaciones vecinas, en un momento en que éstas se aprestaban a llevar a cabo contraofensivas hacia el exterior. Todos estos detalles indican cómo *Tittawin* se estaba convirtiendo en el núcleo inspirador y organizador de las actividades defensivas de una región «combatiente» en vísperas de una mutación mayor, detalle este último que, sin lugar a dudas, fue también captado por los peninsulares, que la arrasaron —quizás en previsión de su futura importancia estratégica—.

La citada funcionalidad militar fue el principal factor subyacente para la reconstrucción de la ciudad, en momentos (últimos decenios del siglo XV) culminantes de la reconquista de *al-Andalus*, y la previsible política de conquistas territoriales que se avecinaba desde España y Portugal. Política ésta que activaba a los espíritus guerreros y era alentada desde la Santa Sede en Roma, que se mostraba en perfecto acuerdo con las aspiraciones de las coronas de Castilla y Portugal<sup>20</sup>.

### Nuevos factores de integración

Ocho años antes de la caída de Granada en 1492, llegó a la región de Tetuán un grupo de andalusíes granadinos<sup>21</sup>, con experiencia mili-

<sup>20</sup> Cf. Tomás GARCIA FIGUERAS, *Marruecos. La acción de España en el Norte de Africa*, Tetuán, Editora Marroquí, 1954, págs. 60-61.

<sup>21</sup> El exilio de estos andalusíes no produjo más inquietud en Castilla y en la Santa Sede, inspiradora de las cruzadas, que la que produjo el exilio más numeroso que se dirigió a Argel y Orán, ante la que planteó inmediatamente una persecución bélica. Fue posteriormente, cuando estos granadinos mostraron su capacidad combativa y técnica desde su nuevo establecimiento en Tetuán, por lo que la citada inquietud aumentó, planteándose la necesidad de una “política africana” atribuida primero a Portugal en esta zona de Marruecos. Por otra parte véase Mohamed DAUD, *mujtasar tarij Titwan*, Tetuán, s.a. (1958), pág. 14.

En cualquier caso, es necesario subrayar el origen notable de aquellos primeros exiliados y su carácter de hidalgos capacitados, en cuanto hacía referencia a combatientes y capitanes. Dicha capacidad fue observada por León el Africano, poco tiempo después, cuando aún se hallaba en construcción la nueva ciudad de Tetuán; siendo también afirmado por Daud y por R’homí cuyo trabajo inédito, pero consultable, fue la base de la historia voluminosa y mucho más documentada del citado Daud. Cf. M. R’OHNI, *’umdat al-rrawin fi ajbar Tittawin*, manuscrito, en B(iblioteca) G(eneral) de T(etuán), t. 2, pág. 467. León el Africano, *Descripción de Africa*, op. cit., pág. 247.

tar y de combate en la península, con la clara visión de asentarse en una zona que les era conocida y que poseía una evidente reputación combativa como baluarte en la lucha contra la reconquista y la resistencia a las conquistas. Dicho asentamiento fue autorizado por el sultán Muhammad al-Sayj al-Wattasi, y finalmente aceptado por la población local, tanto por ser un mandato del poder central, auspiciado por la autoridad del Emir de Chefchauen ('Ali Rased al-'Alami), como por el denominador común de participar en una contienda que se hacía mucho más cercana y mayor a partir de la ocupación de los enclaves costeros de la región.

Este grupo homogéneo de exiliados había sido precedido por la llegada de ciertos hombres de valía intelectual desde *al-Andalus* vía Ceuta, que se habían establecido en el entorno de *Hisn Tittawin*, ocupando posiciones a los pies del monte Dersa que tenía amplias vistas al mar y desde donde se podía contemplar la costa; pero, también las localidades de las tribus circundantes y sus caminos, en la dirección de Tánger y Chefchauen, de Gumara y de al-Hawz y Anyra, teniendo a sus espaldas las laderas del monte citado estaban totalmente des pobladas. Estos hombres, cultos y portavoces previsores de una mutación trascendental, representaron el último nexo ideológico entre la creatividad teológica andalusí y su homóloga del noroeste de Marruecos, involucrada en la misma pugna<sup>22</sup>. Sin embargo, los nuevos exiliados granadinos aportaron como principal característica, además de ser un grupo social y étnico coherente, la ya citada experiencia técnico-militar, precisamente en el lugar donde era más apropiada, aunque su asentamiento tuviese características progresivas y a principio conflictivas.

<sup>22</sup> Se trata de ciertos teólogos y sufíes, procedentes de *al-Andalus* ya a principios del siglo XIII, o de Ceuta antes de su ocupación. La razón de su exilio previo fue precisamente su análisis de la derrota de los musulmanes en curso, frente al auge de la Reconquista. Tal vez tuvieron una premonición acerca del destino de Ceuta, razón por la cual se dirigieron a la aldea de *Hisn Tittawin*, en el centro de una población que sí bien les era conocida por su capacidad combativa, por otra parte ellos representaron para aquellas tribus y población el reforzamiento ideológico necesario. De ahí que donde se establecieron se formaran verdaderos santuarios, rápidamente asimilados, prefigurando así el núcleo que posteriormente justificaría el exilio de andalusíes notables. Cf. M. DAUD, *tarij Titwan*, Tetuán, 1958, v. I, pág. 74.

En esta región militarizada, la presencia de estos nuevos actores sociales favorecía la toma de conciencia acerca del cambio de situación, al pasarse de un auge de civilización a un retroceso y derrota alarmante. En este contexto era necesario agrupar todos los esfuerzos y capacidades existentes y tratar de coordinar la acción de las tribus, carentes de un mandato directo del poder central en crisis (los últimos Wattasíes), frente a la amenaza de las ocupaciones peninsulares.

Perdida toda esperanza de volver a alcanzar la situación anterior, y aún teniéndose consciencia de tomar parte en un proceso histórico de orígenes remotos y en la defensa de una entidad cultural común, los nuevos combatientes se verían absorbidos por las acuciantes necesidades de defensa de un espacio territorial claramente delimitado. Este mismo proceso de respuesta a la amenaza exterior provocará, en otras zonas de Marruecos, la aparición de nuevos dirigentes —dinásticos— capaces de integrar la reacción y resistencia de las diferentes comarcas del país ante las ocupaciones portuguesas y españolas en una empresa de dimensión y carácter unitario nacional (los Sa'díes). Dicho de otra manera, la aportación de los andalusíes establecidos en el noroeste de Marruecos se insertó, de hecho, en una iniciativa mucho más amplia de todo el reino marroquí<sup>23</sup>.

### La “ciudad-fortaleza” de Tetuán

Sólo en semejante contexto histórico, y como expresión de una visión política y militar a largo plazo para afrontar a un enemigo poderoso, pueden entenderse las características de la reconstrucción de Tetuán, que dio como resultado un núcleo ciudadano fortificado en dirección al mar, por medio de una doble muralla y un conjunto de torres semi-abaluartadas y fosos contiguos, teniendo a su espalda a las tribus circunvecinas. Sus edificadores tomaron en cuenta la experiencia técnica militar en *al-Andalus*, pero adaptada a la “geografía

<sup>23</sup> Véase Mohamed HAJJI, “L'idée de nation au Maroc...”, *op. cit.*, pág. 115.

militar” de la región, para lo que se fabricó una ciudad-fortaleza en una posición relativamente elevada, en la falda del monte Dersa y capaz de dominar el perímetro costero y circunvecino, hacia los montes de Gumara y la vía de Chefchauen; la primera ciudad construida por los primeros exiliados andalusíes (también bajo el consentimiento del poder central Wattasí) y que se beneficiaba de su posición montañosa y respondía a los criterios de geografía defensiva ya descritos, quizá más que la nueva Tetuán.

Pero Chefchauen, que albergó en sus inicios al grupo de granadinos que reconstruyó Tetuán, no alcanzó el protagonismo de esta última por su lejanía y las características de sus hidalgos muy enzarzados en las vicisitudes del decadente poder Wattasí. Sus propias fortificaciones no presentaron los rasgos técnicos y sistemáticos que dominaron la reconstrucción de Tetuán, donde prevaleció un criterio de fortificación similar al modelo abaluartado (y no de torres cuadradas como en Chefchauen). Criterio detectable en el plano y orientación de los frentes de defensa, e incluso en el material de construcción, en la disposición de las baterías orientadas con precisión hacia el mar y hacia las vías conducentes a la ciudad, en la línea de los reductos de campaña, centinelas y torres de vigilancia exteriores, cuya precisión en la formulación de alarmas las hacía diferir en función de la naturaleza y envergadura de la amenaza, y en relación a transmitir el aviso desde la costa hasta la alcazaba central, situada en principio en la ciudad donde se hallaban los mandos militares y políticos, y por último hasta las sucesivas tribus, alcanzándose el campo fronterizo de Ceuta, a través de Anyra<sup>24</sup>. Por último, la acertada funcionalidad defensiva de su concepción urbanística: laberintos de calles (con un esquema basado en una plaza central pero no en paralelismos), pequeñas torres con un cuádruple para la vigia, prisiones subterráneas preparadas para albergar a numerosos cautivos, etc.

Sin embargo, además de aquellos criterios adaptados a la época, el sitio de la nueva Tetuán y las características de su paisaje —particu-

<sup>24</sup> Los vigías y torres utilizaban el medio del añafil y del humo del fuego, según la envergadura de la amenaza marítima o terrestre detectada, siguiendo un sistema calculado y preestablecido conocido entre la ciudad y las tribus. Cf. M. DAUD, *tarij Tittawin*, *op. cit.*, pág. 75.

larmente asimilado a los panoramas de las aldeas granadinas— permite diagnosticar los reales elementos que condujeron a su elección por el citado grupo de exiliados, en respuesta a factores estéticos propios a una cultura e identidad compacta y continuada. Lo cual no desarrollaremos aquí aunque sí lo recordemos.

Semejante conjunto-fortaleza causó un gran impacto en la región que jamás había conocido nada igual desde el ángulo técnico, incluso antes de perder su ciudad capital, Ceuta. Pero además de lo descrito, se llevó a cabo un amplio ensanche de la ciudad y sus atribuciones públicas, proyectándose calles y plazas, cuadrillas profesionalizadas, una plaza central que reunía las actividades principales de la población y la administración, y una estructura comercial preparada para absorber la actividad de las tribus de la región después de perderse su centro ceutí, siguiendo en todo ello el modelo granadino.

De esta manera, *Tittawin* ampliaba sus atribuciones militares y administrativas (incluyendo las comerciales) monopolizadas por Guma-ra después de la ocupación de Ceuta. El resultado final va a ser su conversión en el centro urbano que sustituyó a esta última, monopolizador de toda la actividad regional y que se reforzará con la llegada de más y más exiliados (sobre todo moriscos), caracterizados por sus cualidades técnicas y productivas<sup>25</sup>.

### Los factores políticos de la continuidad

Pero Tetuán conservó su nombre beréber originario (*Tittawin*), como signo de una continuidad histórica, en la cual el papel de las tribus de la región no se verá reducido, aunque el significado de la nueva ciudad se ampliará tanto por la presencia de unos nuevos pobladores como de una amenaza exterior. Su eco llegará hasta la Europa de las últimas cruzadas, al Mediterráneo de los corsarios e incluso al imperio Otomano.

<sup>25</sup> Sobre este aspecto véase Antonio DOMINGUEZ ORTIZ & Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1979, págs. 133-134.

En el contexto marroquí, fue vista desde entonces como la avanzada de la resistencia contra Ceuta, como nexo entre diferentes poblaciones y actores (tribus de la región, andalusíes exiliados, moriscos), y como la cabecera política, comercial y administrativa de la zona, en particular después del declive del papel de Gumara y de la propia Chefchauen.

La inserción de poblaciones de distinto origen se hizo primordialmente a nivel militar, en segundo lugar sobre los aspectos económicos y comerciales, en tercero en los políticos y administrativos, y por último en los culturales.

Los acontecimientos que conoció la región en los siglos XVII y XVIII, caracterizados por una fuerte inestabilidad, ocasionada tanto por problemas dinásticos como por alteraciones de origen local y regional, no variaron la descrita dimensión de la ciudad aunque redujeron, en cierta medida, el protagonismo de su población andalusí, que no llegó jamás a tornarse en una forma de “independencia” o “autonomía”, ya que siempre permaneció bajo la tutela simbólica de la autoridad central, que mantuvo la organización de la ciudad con el criterio de reprimir a los elementos exógenos.

He aquí, en definitiva, lo que hacía del noroeste de Marruecos un baluarte en el enfrentamiento con la península ibérica, tanto en la “Edad Media” como en los tiempos modernos. A su vez, se trataba de una parte del país integrada plenamente en su evolución nacional, en la que se insertaban nuevos y antiguos elementos políticos y factores sociales e históricos en un todo heterogéneo pero funcional, y en una zona especialmente susceptible a causa de su proximidad a la amenaza peninsular encarnada por Ceuta en manos cristianas.

### **El nuevo destino de Ceuta**

El destino de Ceuta, enclave que estimulaba intereses y proyectos conquistadores, no fue tan ideal como se veía con la euforia de la re-

conquista cristiana. Muy al contrario, fue la región marroquí antes descrita, con la tribu de Anyra en cabeza, la que ciñó al enclave en un cordón autodefensivo, quedando este último convertido en un reducto fortificado.

De esta manera, Ceuta pasó a tomar una actitud defensiva ante una región organizada para llevar el combate a sus propias murallas.

Esta situación, y la imposibilidad de penetrar hacia el interior, e incluso fuera de sus murallas, obligó a los peninsulares a llevar a cabo una serie de obras de fortificación que se concretaron en un reforzamiento de los recintos amurallados hasta un nivel extraordinario que impresionó a los mismos marroquíes y que se materializó en un profundo foso de agua que separó Ceuta de su continuidad territorial a partir del istmo<sup>26</sup>. Junto a lo cual se redujo el perímetro de la plaza, abandonando la urbe árabe de la que se aisló por el istmo; medida esta última que coadyuvaba a facilitar las previsiones defensivas. De esta manera, ningún ataque —tanto por tierra como por mar— podría tener éxito, ya que era imposible asaltar el foso y la muralla Real, y por otra parte cualquier incursión naval se vería expuesta a los efectos de una respuesta de la artillería desde las murallas. Ni siquiera la captura de los centinelas exteriores, construidos más tarde por los españoles en el terreno circunvecino inmediato, hubiera tenido efecto alguno, al encontrarse la plaza de armas y el frente de defensa de la plaza dentro de la muralla Real y no el contrario. Dentro de la zona fortificada, en el monte del Hacho, se fortaleció aun más la antigua

<sup>26</sup> Véase la atenta descripción llevada a cabo sobre dicho foso por el embajador extraordinario marroquí enviado por Mawlay Isma'il a la corte española en 1690-91. Impresionado por la robustez y el trabajo de ingeniería con los cuales fueron construidos el foso de agua y la muralla Real, el autor no dejó de hacer hincapié sobre su eficacia para la consiguiente defensa, y su capacidad de anular toda posible acción por parte de los marroquíes, precisamente desde aquel ángulo que preocupaba a los distintos intentos de recuperación marroquíes. Sin embargo, no dejó de elogiar la tarea de los centinelas y resguardos fronterizos. La inquietud que originaba la comprobación de dicha eficacia sería subrayada por el propio sultán Sidi Muhammad b. 'Abd Allah, en su vista de examen al campo de Ceuta en 1858. Lo mismo fue relatado por la descripción del embajador de este último sultán enviado a Madrid, en 1766, Ahmad al-Gazal. Cf. Muhammad b. 'Abd-I-wahab al-GASSANI, *rihlat al-wazir fi 'iftikak al-asir*, edición de Alfred Al Bustani, Larache, 1941. Ahmad al-GAZAL, *kitab natiyat al-'iytihad fi al-muhadana wa-I-yihad*, edición de Alfred Al Bustani, Larache, 1948.



Alcazaba, que sirvió para la vigilancia marítima y terrestre. Se procedió finalmente a hacer desaparecer los restos musulmanes en las nuevas edificaciones, dándole el aspecto de una fortaleza del tipo feudal europeo. Todo este nuevo diseño convirtió a Ceuta en una guarnición asentada en territorio hostil, sin posibilidades de extenderse si se exceptúan algunas salidas guerreras aisladas y periódicas y, ya sin pretensiones, conquistadoras.

A partir de este momento, y a pesar de los proyectos inspirados por la fiebre conquistadora, los portugueses —y luego los españoles— se verán obligados a permanecer en una constante vigilancia, a depender siempre de un apoyo marítimo y a sustentar el mito de que podrían ser el punto de partida de incursiones importantes.

Aquellas salidas, sin embargo, serán un resultado lógico de la razón por la que el enclave de Ceuta fue establecido, y responderá tanto a la necesidad de repeler ataques marroquíes como al imperativo de atender al aprovisionamiento de la plaza en víveres, carnes y agua, en las ocasiones en las que la guarnición se halló aislada marítimamente<sup>27</sup>.

Especial problemática representó por más de un siglo el poder proporcionar agua y pasto a los ganados, muy escaso en el monte del Hacho, pero abundante en las zonas fronterizas circundantes. La respuesta a tal realidad fue la práctica de salidas por sorpresa, expuestas a encontrarse con la presencia de las fuerzas fronterizas marroquíes, oficialmente presentes a partir del sitio de Estado de Mawlay Isma'il, que ordenó y organizó la acción de los fronterizos. Aquellas salidas tuvieron como resultado el sufrir constantes emboscadas guerrilleras con un costo humano continuo<sup>28</sup>. Las repercusiones políticas de tales enfrentamientos traían como resultado la sustitución de un gobernador militar por otro, todo lo cual

<sup>27</sup> Cf. J. MARQUES DE PRADO, *Recuerdos de Africa. Historia de la plaza de Ceuta*, Madrid, 1859, págs. 229-230.

<sup>28</sup> *Ibid.* Véase la panorámica general en MORALES LEZCANO, *Africanismo y Orientalismo Español*, Madrid, UNED, «Aula Abierta», 1988.

era signo de unas insuficiencias de la política africana insuperables<sup>29</sup>.

### **A modo de recapitulación**

Todo lo aquí descrito muestra claramente una evolución histórica regional en la que se ilustran las peculiaridades del desarrollo de la unidad nacional marroquí en torno al factor de la amenaza exterior, relativamente diferentes a las del mismo proceso que conoció Europa y junto a lo que se comprueba el fracaso de la política colonial y africana de España, de carácter feudal en sus inicios y que se esforzaba en conservar sus primeros logros territoriales. Con el inicio de la decadencia de la “España imperial”, las posesiones norteafricanas (Ceuta, Alhucemas, el Peñón de Velez de la Gomera, Melilla y Orán) se encontraban sin ningún apoyo oficial sustancioso, mientras que la misma falta de apoyo del poder central marroquí a la resistencia local no impedirá que ésta se mantenga bajo diferentes formas desde Anyra y, en general, desde toda la parte de Ybala.

Durante este período, Tetuán, que capitaneó la empresa de la resistencia, se vio inmersa tanto en las alteraciones dinásticas, políticas y bélicas a nivel nacional que conoció Marruecos durante las primeras décadas del reino ‘Alawí, como en la aparición de jefaturas y poderíos locales y regionales que la utilizaron como base de apoyo y de partida (de forma similar a lo ocurrido en Salé y Rabat), centrados en familias hidalgas y combatientes contra los enclaves ibéricos. Dichos poderíos establecieron contactos aún no investigados con las nuevas potencias coloniales emergentes de Europa occidental (Holanda e Inglaterra), y quizá respondían a la antigua tendencia andalusí a dividir

<sup>29</sup> Cf. León GALINDO Y VERA, *Historia, vicisitudes y política tradicional de España respecto de sus posesiones en las costas de África*, Madrid, 1884, págs. 296-297. S(ervicio) H(istórico) M(ilitar), *Campañas de Marruecos*, Madrid, 1947, t. I, págs. 48-49.

el poder en “Ta’ifas” y a un eventual vacío de poder central<sup>30</sup>, que, sin embargo, inmerso en un proceso de reunificación nacional, logró con los primeros ‘Alawíes contrarrestar tales perspectivas. En realidad, aún en un período de crisis política, se mantuvieron ciertos lazos con los que representaban el poder central y se sostuvo la lucha contra los enclaves, ya que nunca se dieron tantas expediciones y ataques desde Tetuán y desde las tribus contra Ceuta, sin contar con el constante funcionamiento de los mecanismos de vigilancia y movilización. La constancia de esta acción integraba aún más la región noroeste en el seno de la evolución general del país y sus nuevos dirigentes dispuestos a reemprenderla continuamente<sup>31</sup>.

En el contexto de este paréntesis de agitación en Marruecos, se inscribieron los intentos ceutíes de tender lazos comerciales con la región que la rodeaba, creando así ciertas perspectivas de influencia colonial moderna, prometedoras para la plaza. Junto a tales intentos habría que señalar el papel que Ceuta jugó en ocasiones como refugio de notables marroquíes disidentes<sup>32</sup>.

Tales ilusiones de estabilidad se esfumaban en aquellos momentos en que el poder central volvía a tener supremacía e invalidaba las prácticas exógenas de los poderíos locales, reafirmando el carácter oficial y el nexa nacional de la acción fronteriza.

### **La reafirmación de la resistencia por Mawlay Isma’il**

Fue, Mawlay Isma’il sin duda en este sentido, el sultán marroquí que mejor personificó la tendencia hacia una voluntad nacional perti-

<sup>30</sup> Véase sobre este paréntesis de la historia de Tetuán, además de las referencias de Daud y de R’honi. A. JOLY, “Tétouan. Historique”, *Archives Marocaines*, 1906, págs. 246-260, Chantal de LA VERONNE, “Sida El Horra. La Noble Dame”, *Hespéris*, t. XLIII, 1-2 trimestres, 1956, págs. 222-226; DE CASTRIES, *Les sources inédites de l’histoire du Maroc*, 1.<sup>o</sup> série, París, 199.

<sup>31</sup> La primera tarea de la nueva autoridad de estado (bajo Mawlay Isma’il) fue como lo veremos restablecer y reorganizar bajo mandatos centralizados la acción descrita en los campos fronterizos de los enclaves, reordenando la aportación de las tribus fronterizas y también de los combatientes movilizados desde Tetuán. Cf. M. DAUD, *tarij Titwan*, *op. cit.*, t. 2, pág. 33.

<sup>32</sup> Cf. M. DAUD, *mujtasar*..., *op. cit.*, págs. 54-55.

nente. Este sultán fue un auténtico hombre de Estado, capaz tanto de solventar las controversias que dividían al país y devolverle una visión y proyecto político global<sup>33</sup>, como de afrontar la crisis y la división general en directa relación con el campo de la reacción ante la amenaza exterior y los enclaves ocupados y sus últimos contrastes y consecuencias contradictorias. Nada tiene de extraño que el sitio que llevó a cabo contra Ceuta contase con medios extraordinarios, siendo el primer asedio por parte del Estado, que conoció el enclave<sup>34</sup>. Organizó un ejército heterogéneo por sus orígenes sociales, ya que además de soldados profesionales incluía cuotas de combatientes de todas las zonas del país, junto con Anyra y Tetuán y demás tribus de todas las zonas y ciudades del país (Fez incluida), pero dirigido y coordinado por el poder estatal<sup>35</sup>.

Este sitio de gran envergadura duró 26 años, y aunque no logró hacer caer a la plaza, a causa de las cualidades de sus fortificaciones y a la ausencia de una aportación marítima complementaria, aumentó, sin embargo, las dificultades de supervivencia de ésta, al mostrar la imposibilidad de llegar a una paz con los sultanes y con las poblaciones fronterizas, situación que a su vez se agravaba por las dificultades que conocía la metrópoli.

El sitio fue levantado tras la muerte de Mawlay Isma'íl, que dio paso a una inestabilidad generalizada en el país, y desvió a las fuerzas fronterizas por primera vez de la *resistencia*, implicándola en las luchas civiles internas. La plaza de Ceuta pudo realizar —a raíz de dicho cambio— ciertos ataques y obras de destrucción de las trincheras marroquíes, así como la ocupación del terreno inmediato al foso y la construcción de reductos exteriores, logrando alejar las posiciones de los ataques fronterizos hacia las alturas dominantes, con lo que los

<sup>33</sup> Sobre este aspecto en particular, véase los primeros capítulos del libro de Ramón LOURIDO DIAZ, *Marruecos durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1976.

<sup>34</sup> Cf. Guillermo GUASTAVINO GALLENT, "Los orígenes del sitio de Ceuta por Mawlay Isma'íl", *Tamuda*, año II, sem. II, 1954, págs. 215-258.

<sup>35</sup> Véase *rasa'il ulama' Fas 'ila al-muyahidin fi Sabta*, manuscrito, B(iblioteca) H(asanfa) de R(abat).

choques se redujeron a escaramuzas y ataques solitarios. De esta manera, la ausencia de la dirección combativa por parte de Tetuán produjo efectos negativos, precisamente después de la ausencia de un mando militar oficial, ya que anteriormente Tetuán sustituía la citada autoridad en la coordinación de la acción de Anyra. Habría que esperar a la vuelta del sitio oficial, durante el reinado de Mawlay 'Abd Allah b. Isma'il, en 1732. Pero las diferencias fueron significativas entre el anterior sitio y este último, no sólo por el hecho de que el equilibrio favoreció a la plaza, que pasó a controlar el campo fronterizo, sino también en las posibilidades militares y políticas que se sucedieron en adelante<sup>36</sup>.

Sin embargo, el resultado de dicho sitio (fracasado) fue lograr la concordancia de la tarea atribuida, a partir de entonces, a las tribus fronterizas, Anyra en cabeza, y a los sultanes. Aspecto que Tetuán no había logrado en los tiempos en que capitaneaba la misma contienda. Las tribus fronterizas a Ceuta mantendrán la resistencia en ocasiones, pero adaptada a sus posibilidades, y será siempre apoyada por los sucesivos sultanes, como algo asumido tanto por estos como por las generaciones de Anyra<sup>37</sup>.

Si bien la iniciativa estatal contra los enclaves decayó y la lucha recayó bajo la responsabilidad de las tribus fronterizas, las posibilidades de llevar adelante una penetración en Marruecos a partir de dichos enclaves quedará en el campo de las ilusiones, ya que jamás la debilidad interna de Marruecos llegó al extremo de permitir esto<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cf. M. AZZUZ HAKIM, *limada nutalib bi 'istiryra Sabta wa Malilia*, *op. cit.*, págs. 74-76. MARQUES DE PRADO, *Recuerdos de Africa...*, *op. cit.*, págs. 153-155. Dora BACAICOA ARNIZ, "Informe y proyecto del Capitán General Don Juan Francisco Maurique Arana sobre el sitio de Ceuta. 1720", Tamuda, año VII, sem. I-II, 1959, págs. 56-61.

<sup>37</sup> Cf. Germain AYACHE, *Etudes d'histoire marocaine*, *op. cit.*, págs. 318-320.

<sup>38</sup> He aquí una observación que ilustra aquel destino, concluida en otros términos por el militar español encargado de estudiar la perspectiva defensiva en Ceuta ya en 1720, aquella misma conclusión que llevó a la decisión de ocupar el terreno próximo al foso de agua y la construcción de las ya referidas obras de fortificación exterior: "Con gran realismo advierte que una vez que las tropas (de la expedición enviada por Felipe II para asistir la plaza contra el sitio de Mawlay Isma'il) vuelvan a España, después de dejar deshechas las trincheras en pocos días, pues el terreno les favorece, y que los frutos de esta operación no compensará los gastos que se van a hacer en ponerla en práctica". *Apud*. D. BACAICOA ARNIZ, "Informe y proyectos del Capitán General...", *op. cit.*, pág. 61.

## El ejemplo de Gibraltar: similitudes y paralelismo

Un nuevo elemento va a sumarse a las inquietudes que la conducta de Anyra producía en Ceuta, y es a principios del siglo XVIII, la ocupación de Gibraltar por Inglaterra (1704), en el contexto de la ofensiva del imperio inglés en detrimento del español decadente. Tal hecho implicaba el inicio del desmembramiento de las posesiones de España en el Mediterráneo, al amputarse un sector estratégico de su propio territorio nacional<sup>39</sup>. Paradójicamente, la iniciativa de la nueva gran potencia marítima en el mundo colocaba a España en la misma posición que Marruecos, al ser evidentes los paralelismos entre Ceuta y Gibraltar.

Ni la creciente decadencia de España ni la cada vez mayor preponderancia de Inglaterra pudieron evitar una reacción nacional española contra el nuevo ocupante, por iniciativa estatal o popular fronteriza, en los momentos en que el Estado se mostraba incapaz de afrontar el nuevo desafío exterior, aunque no dudaba en estimular tal resistencia. Es decir, la misma relación en Ceuta de los marroquíes en contra de la presencia allí de los portugueses y españoles<sup>40</sup>.

Sin embargo, las similitudes terminaban aquí, ya que ni la posición geoestratégica ni la capacidad militar y naval del ocupante eran las mismas en ambos casos. De manera que Gibraltar logró rechazar todos los intentos de reconquista española por tierra y por mar, e incluso extendió su frente terrestre por la fuerza y por la astucia, llegando a imponer a España la cesión de El Peñón, como una cesión de carácter jurídico aunque, en realidad, como resultado de una desigualdad y desequilibrio real<sup>41</sup>. Por último, Gibraltar fue dotada de un equipamiento militar no sólo defensivo sino ofensivo, con vistas a convertirse en una de las principales bases navales de apoyo de la

<sup>39</sup> Cf. MARQUES DE MULHACEN, *Política mediterránea de España. 1704-1951*, Madrid, C.S.I.C., Instituto de Estudios Africanos, 1952, págs. 37-38. Jerónimo BECKER, *España e Inglaterra. Sus relaciones políticas desde las paces de Utrecht*, Madrid, 1906, pág. 10.

<sup>40</sup> Cf. Robert REZETTE, *Les enclaves espagnoles au Maroc*, Paris, éditions Latines, 1976, págs.

<sup>41</sup> Supra, nota 40.

flota mediterránea inglesa, desarrollando en función de la realización de aquel objetivo una política de acercamiento hacia Marruecos, fuente de suministros para Gibraltar. Se trataba de llevar a cabo una política de influencia moderna en el Norte de Africa, como no había sido capaz de realizar España en sus dos siglos de ocupación de Ceuta.

Por tanto, las dificultades para equiparar ambas situaciones son evidentes, y más tomando en cuenta que las dificultades ceutíes aumentaban ante la amenaza de Gibraltar y de una alianza militar anglo-marroquí. A partir de este momento, el presidio español se verá afectado de forma más intensa por los avatares de la política internacional, o dicho de otro modo, por las alteraciones del equilibrio entre las potencias europeas. De manera que el antiguo mar de las conquistas peninsulares "africanas" perdía definitivamente sus connotaciones de campo de batalla medieval, e incluso religioso, para convertirse en una zona donde las nuevas potencias industriales actuaban con criterios de geoestrategia. En tal coyuntura, los anticuados presidios españoles difícilmente podían adaptarse al nuevo desafío. La propia Ceuta se salvó de la política española de abandonismo hacia el Norte de Africa y los mismos presidios, sólo por el apoyo moral y la consciencia hacia un valor estratégico sin recursos, palpable a partir de la segunda mitad del siglo XVIII bajo el reinado de Carlos III.

### **A modo de conclusión**

Queda fuera de toda duda que tal variación en la coyuntura política de la zona afectó a Marruecos, y en especial a la tribu fronteriza a Ceuta, cuya área geográfica incluía toda la costa marroquí del Estrecho de Gibraltar, lo cual se traducía en continuar y desarrollar la vigilancia ante Ceuta y el mar, auspiciados por el poder central de manera ratificada por Sidi Muhammad b. 'Abd Allah en 1858, confirmando así una tradición de resistencia. Es precisamente esta dedicación local la que permitió al poder central 'Alawí la recuperación de enclaves en otros puntos del país y del mismo noroeste. Semejante ar-

monía entre poder central y tribus fronterizas por intereses mutuos no se rompería hasta mucho después, hasta el momento en que la reanudación de la amenaza y presión del factor exterior y sus repercusiones internas perturbase las tareas nacionales en su forma tradicional, heredada del pasado descrito anteriormente, y cuando Marruecos se viera inserto oficialmente en la esfera capitalista y las ambiciones de expansión territorial y comercial de las nuevas potencias industriales.

No obstante, precisamente aquella reacción que bloqueaba toda extensión territorial de los presidios españoles, privaba a estos de un reconocimiento jurisdiccional y recíproco, en una época (de la segunda mitad del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX) en que éste tomaba una importancia decisiva y representaba un salvaguardia contra las ambiciones de la potencia que dominaba el estrecho de Gibraltar.

Es, paradójicamente, en este contexto que se suscita la “aventura” diplomática entre Marruecos y España a partir de 1766 y que llevaron al primer tratado de amistad y paz (de 1767), e inauguró lo que se dio en llamar “las relaciones hispano-marroquíes”, institucionalizadas por un tratado que afectó de manera contradictoria el estatuto de los presidios.

## RESUMEN

El autor de este trabajo, un joven historiador marroquí de la escuela del desaparecido Germain Ayache (Universidad de Mohamed V), afirma que el noroeste del Reino de Marruecos fue, desde finales del siglo XV, el baluarte de una resistencia «nacional» al avance de las incursiones ibéricas en las costas del territorio berberisco.

Tetuán al principio, y el poder central representado en el Makzen, en tiempos del sultán Mawlay Isma'il, lideran la resistencia a la presencia Ibérica en Ceuta. Cuando ambas caen, la resistencia local se encarna en las tribus —arraigadas desde entonces en Anyera— que se esfuerzan en la oposición a la penetración española en el territorio del reino moro.



### ABSTRACT

The author of this paper, a young Moroccan historian belonging to the school of the late Germain Ayache (University of Mohamed V), holds that the north-west of the kingdom of Morocco was, since the end of the XVth century, the stronghold of a «national» resistance to the advance of the Iberian incursions in the coast of Berberisc territories.

Tetouan at the beginning, and the central power invested in the Makzen under sultan Mawlay Isma'il, led the resistance to the Iberian presence in Ceuta. When both of them failed, the local resistance embodied in the men of the tribe—rooted ever since in Anyera—put hand to work to avoid the Spanish penetration in the territory of the moorish kingdom.



## LA MUJER EN LA LITERATURA MAGREBÍ DE EXPRESIÓN FRANCESA, EXCLUSIÓN Y PODER

LEONOR MERINO

Universidad Complutense

El tema de la mujer es para todo escritor magrebí el medio de reinsertarse y de insertar de forma más o menos velada su obra en una historia cultural en el sentido más amplio que se pueda dar al término, y que unos acontecimientos exteriores como fueron los de la colonización francesa le arrancaron.

La existencia de la mujer es la fuente de enraizamiento de cada uno en su historia psicológica individual. Ella es quien sirve de lazo de unión con el pasado. Es esta imagen de la mujer guardiana de la tradición la que viene una y otra vez, flujo y reflujo, a ocupar el imaginario del escritor magrebí. Todo aquel hombre que no ha escindido su vida de la Madre-Tierra, es de forma natural poeta, y eso es precisamente este escritor, porque la infancia perpetuándose a través de las mutaciones sucesivas del organismo y del espíritu queda por siempre aunado a Ella. La madre que con su propia carne nos alimenta, la tierra maternal que un día nos recibirá, son cuerpos taraceados, entramados, Paraíso Perdido en el que ha encontrado fresco solaz el desgarrador exilio del escritor magrebí de lengua francesa.

Porque no hay que olvidar que la lengua literaria que estos hombres escogieron, porque fue impuesta por la historia, no fue la lengua materna. Y por añadidura, esta lengua literaria no es la lengua hablada por la mayoría de los norteafricanos. Pues, con frecuencia, se olvida, que estos hombres de origen árabe no son de *lengua francesa*.

A través de la expresión de su sociedad árabe, el escritor va en búsqueda de su identidad renovando con ello su pasado. Sin embar-

go, aunque quisiera confesar todo, su pudor ancestral unido a su propio temblor ante la herida de la alteridad, ante la diferencia, sexual y cultural, la mayoría de las veces le impedirá hablar.

Por eso si la imagen de la hermana-víctima se manifiesta en algunos escritores, sobre todo en Boudjedra, nunca aparece en la literatura de lengua francesa la mujer magrebí como esposa, como compañera sexual a la que hay que defender o sencillamente comprender. La amante siempre francesa o extranjera, puede intervenir en ciertos textos, la prostituta juega un papel importante, incluso simbólico, pero jamás aparecerá la esposa musulmana bajo este aspecto.

Para todo escritor, la transmisión de la tradición no puede hacerse más que por la comunicación de su vida. La importancia del pasado a través de la familia es un lazo histórico. Los lazos de parentesco a través de generaciones es el lazo umbilical colectivo. Es la cuenta hacia atrás. Los personajes tradicionales son por tanto la voz de la historia, pero las figuras femeninas casi nunca son principales, tan sólo son personajes secundarios; su papel, concebido por el autor, no es individual, sino anuncio perpetuo de esa tradición.

Por otra parte, en todo novelista despunta un ser sociólogo y psicoanalista y la descripción realizada por los autores magrebíes de su medio social y de la familia tradicional, en cuyo seno se desarrolla la vida de la mujer, revela una sociedad árabe de variados aspectos, pero como entramado del hilo de estas células familiares surge la mujer, idéntico perfil, con numerosos rasgos comunes a lo largo de la novela magrebí. Y de forma general, los medios tradicionales descritos, subrayan la gran superioridad del hombre sobre la mujer.

En su estudio sobre las sociedades cabílicas, Pierre Bourdieu<sup>1</sup> muestra hasta qué punto la tradición cultural, no permite de forma alguna escapar al concepto que se tiene de lo masculino sobre lo femenino. El cuadro que exponemos a continuación retoma y desarrolla el espacio mítico por el que este autor agrupa los elementos de lo sagrado, según pertenezcan a la izquierda o a la derecha<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Droz, 1972, pág. 37.

<sup>2</sup> Ver también Chelhod, J. *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve, 1964, págs. 209-245.

**Division mythique**

## CENTRE SACRE

## SACRE GAUCHE

*haram* (tabú)  
*hurma* (lo prohibido)

## INTERDIT

honteux  
 impur  
 mauvais présage

## DEDANS

## FEMME

féminité  
 gauche  
 tordu  
 ardu  
 vulnérable  
 nudité

## NATURE

dépendance

## SACRE DROIT

*nif* (punto de honor)

*baraka* (buena suerte)

## DEHORS

## HOMME

masculinité  
 droite  
 droit  
 fort  
 vêtement

## CULTURE

possession  
 pouvoir  
 personne

La sociedad árabe tradicional, fuertemente marcada por la agnación se preocupa muchísimo por la integridad física de sus mujeres: ahí se encuentra sin duda, la razón principal del ocultamiento del mundo de la mujer. Las tradiciones, las conveniencias ancestrales, las prohibiciones aprisionan a la mujer en una difícil condición.

Por eso el escritor, tomando la palabra de la mujer, en una sociedad que no parece escucharla, habla de la madre. Porque hablar de la madre es rehabilitar el timbre de su voz, es hablar de la historia, recuperar la memoria de la patria lejana:

“Il fallait *dire* la parole dans (à) une société qui *ne veut pas* l’entendre, *nie* son existence quand il s’agit d’une femme qui ose la prendre”<sup>3</sup>.

## 1.- ESPACIO CERRADO (*makān muglaq*)

### 1.1.- La calle: angustia, inseguridad (*chari’a: qalaq, adam amāna*)

En la novela magrebí, el espacio juega un papel determinante en la composición de los personajes, especialmente en la figura de la mujer. Este espacio basado en la separación, constituye un elemento dinámico, brutalmente escindido en dos universos que como el sol y la luna, tal vez se vean todos los días, pero nunca parecen encontrarse.

Si el exterior, espacio consagrado a los personajes masculinos, no presenta ambigüedad alguna y señala espacios públicos y abiertos; el interior, espacio femenino, se revela como una noción difícil de delimitar, puesto que los lugares que a priori forman parte del exterior, se transforman bajo la pluma de estos escritores en lugares privados y cerrados, desde el mismo momento en el que la figura femenina en ellos penetra.

Así lo corrobora una mujer, inteligente escritora argelina, Assia

<sup>3</sup> Ben Jelloun T. *Harrouda*, Paris, Denoël, 1973, pág. 175.

Djebar en *Les enfants du nouveau monde*:

“Chérifa dont le coeur bat de hâte, de honte, s’avance pour la première fois, dans cette rue longue, dont elle fixe le bout comme s’il était celui de la délivrance”<sup>4</sup>.

La mujer siente rubor al afrontar esas miradas que únicamente conoce por haberlas visto a través de su *mucharabieh*. Cree esta mujer que la reconocen, pero olvida que jamás la ha visto alguien. Tímidas habituadas a moverse dentro de un espacio limitado, tropiezan, pierden el equilibrio al salir a la calle.

Es en esta ocasión un hombre, excelente escritor argelino, Rachid Boudjedra quien nos describe en *La Répudiation* este espacio vacilante:

“Les femmes étaient rares: elles rasaient les murs comme des sauterelles blanchies à la chaux, et avaient une démarche hésitante, comme si elles cherchaient constamment leur équilibre somme toute bien précaire”<sup>5</sup>.

Mujer a quien le están prohibidas las salidas a la calle sin el consentimiento del marido. Tahar Ben Jelloun, recoge la confesión de la madre:

“Je ne connaissais rien de la rue. Je ne savais pas me diriger dans le quartier”<sup>6</sup>.

El café, lugar público por excelencia, espacio sustraído a todo concepto temporal, esencialmente masculino donde se respira el velo del sofocante humo planeando a nivel de los turbantes, está prohibido a la mujer que ha nacido bajo la fuente de un malentendido:

“Une femme dans un café ne peut prétendre qu’à deux statuts: femme de ménage; prostituée déçue”<sup>7</sup>.

Figuras masculinas a la terraza de un café es un espectáculo sin

<sup>4</sup> Djebar, A. *Les enfants du nouveau monde*, Paris, Julliard, 1962, pág. 140.

<sup>5</sup> Boudjedra, R. *La Répudiation*, Paris, Denoël, 1969, pág. 144.

<sup>6</sup> Ben Jelloun, T. *Op. cit.*, pág. 77.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 148.

color, donde los rostros de los más jóvenes tienen rasgos comunes, donde los más ancianos, ante su interminable té a la menta, bostezan:

“A la terrasse du café le plus chic, ils se regardent une longue minute, puis ils reposent leurs yeux sur la foule qui coule poussiéreuse, ennuyeuse; ils reprennent entre eux la même conversation distraite comme un monologue, un air de chanson qui trotte machinalement et chacun, en profondeur, béant, recherche l’autre”<sup>8</sup>.

### 1.2.- El hogar: maison-tombeau (*bayt-maqbar*)

Sin embargo, el hogar, espacio oculto, aunque también esté habitado por el hombre, los escritores no le conceden un valor significativo más que en relación con la figura femenina. Efectivamente, la psicología de los personajes masculinos no depende de este espacio: pueden permanecer o abandonarlo, sin que la noción de libertad o de reclusión intervenga.

En cambio dicha noción se manifiesta en la escritura, y la descripción de la casa siempre está en función de la presencia femenina que debe acatar la regla del silencio, *ihesma*, pájaro herido que sobrevuela el hogar:

“Lorsque’on frappait à la porte, la femme n’avait pas le droit de répondre. Elle tapait une fois dans les mains et le visiteur exprimait un nom (généralement celui du frère ou du mari). Pour toute réponse la femme frappait à nouveau dans ses mains, une fois pour dire: *il n’y a personne* et deux fois pour signifier *il faut patienter*”<sup>9</sup>.

Todo el mundo lo sabe, dice Assia Djebar en *Les alouettes naïves*, las mujeres árabes se quedan en casa:

“(…) tout le monde sait cela, les femmes traditionnelles parce qu’elles se cloîtent tout simplement, et les bourgeoises évoluées

<sup>8</sup> Djebar, A. *Les alouettes naïves*, Paris, Julliard, 1967, pág. 183.

<sup>9</sup> Cf. Gontard, M. *Plurial*, n.º 1 *La femme dans la société francophone traditionnelle*, 1987, pág. 41. Univ. de Rennes. CELIF (Centre d’études des littératures et des Civilisations Francophones).



es parce qu'elles ne sortent qu'en voiture avec chauffeur por quelque réception, ou pour le coiffeur..."<sup>10</sup>.

La casa, en general, aparece triste, sombría. En *Le Passé Simple*, el padre, figura jupiterina, y los atemorizados niños, en larga espera por el hermano mayor, se encuentran en silencio alrededor de la mesa; mientras que la madre, en completa soledad, aguarda en la penumbra de la cocina:

"Il n'y avait de lumière que le rougeoiment du brasero"<sup>11</sup>.

Su soledad, su tristeza, no sólo son reflejo de la débil claridad, sino también de la carencia de color:

"le carrelage blanc et noir"<sup>12</sup>.

Taciturna, oscura, la casa de cemento armado, cuadrada, alta y blanca aparece como un lugar axfisiante, falto de felicidad. Implícitamente el narrador establece una relación estrecha entre este lugar teóricamente común a toda la familia y al personaje de la madre. De ahí que el material de su construcción, la ausencia de formas suaves y color, sean reflejo del opaco cuerpo femenino, símbolo de su tristeza:

"Ces cinq ombres sur le mur, ce sanglot muet dans la cuisine"<sup>13</sup>.

Esta imagen la recoge también *La Civilisation ma mère!...*:

"Elle avait toujours été entourée d'une pluie de silence!"<sup>14</sup>.

Para Boudjedra la casa es auténtica tumba en vida de la madre:

"Comme ma mère était condamnée à ne plus quitter la maison jusqu'à sa mort, nous étions très inquiets à l'idée de l'agonie qui allait nous envahir"<sup>15</sup>.

También debido a la claustración, un halo de fatalidad y de tristeza envuelve a *Nedjma*, astro inaccesible:

<sup>10</sup> Djebar, A. *Les Alouettes naïves*, op. cit., pág. 183.

<sup>11</sup> Chraïbi, D. *Le Passé Simple*, (1.ª ed. 1954). Paris, Denoël, coll. Folio, 1986, pág. 28.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 26.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 28.

<sup>14</sup> Chraïbi, D. *La Civilisation ma mère!...* Paris, Denoël, 1972, pág. 83.

<sup>15</sup> Boudjedra, R. *Op. cit.*, pág. 88.

“... Incontestablement la fatalité de Nedjma provenait de l’atmosphère dont elle fut entourée petite fille (...) Les charmes de Nedjma, filtrés dans la solitude, l’avaient elle-même ligotée, réduite à la contemplation de sa beauté captive, au scepticisme et à la cruauté devant la morne adulation de ses gardiens (...)”<sup>16</sup>.

Zoubida, joven esposa, en *La Répudiation*, lleva también una vida recluida en el interior de su villa:

“Elle n’avait même pas le droit de descendre dans le jardin envahi par l’ortie et ceinturé de hautes palissades, alors que la pente douce du jardinet menait jusqu’à la mer”<sup>17</sup>.

A este aislamiento del hogar, espacio femenino por excelencia, se opone el de la ciudad donde la madre está sola frente a la conspiración de los hombres, únicos y legítimos poseedores del espacio urbano:

“Dans la ville les hommes déambulent. Ils crachent dans le vagin des putains, pour les rafraîchir. Chaleur... les hommes ont tous les droits, entre autres celui de répudier ces femmes”<sup>18</sup>.

## 2.- ESPACIO ABIERTO (*makān maftūh*)

### 2.1.- Azotea (*saḥ*)

Existe en el Magreb y en todo el oriente musulmán, un consenso ideológico —una “doxa”, dirá R. Barthes<sup>19</sup>— por el que se justifica la opresión de la mujer. Excluidas de los lugares de la “doxa”, las mujeres constituirán, al margen de la cultura patriarcal una cultura que

<sup>16</sup> Yacine K. *Nedjma*, Paris, Le Seuil, 1956, pág. 185.

<sup>17</sup> Boudjedra, R. *La Répudiation*, *op. cit.*, págs. 133-134.

<sup>18</sup> *Ibid.*, págs. 38-39.

<sup>19</sup> La doxa: “c’est l’opinion publique, l’esprit majoritaire, le consensus petit bourgeois, la voix du Naturel, la Violence du Préjugé. On peut appeler doxologie (mot de Leibniz) toute manière de parler adaptée à l’apparence, à l’opinion ou à la pratique”. Cf. Barthes, R. *R. Barthes par R. Barthes, Écrivains de toujours*, Le Seuil, Paris, 1975, pág. 51.

funcionará como verdadero contra-poder:

“Dans leurs représentations de la société arabe, (la femme) apparaît presque toujours chez les romanciers maghrébins et égyptiens, comme image réduite à la seule fonction de reproduction, qui attend d’être vieille constante, et la figure de la mère: femme opprimée, femme objet, pour devenir maîtresse chez elle”<sup>20</sup>.

En muchos momentos la imagen de la mujer, como en los cuentos de *Las mil y una noches*, tiene una capacidad insospechada:

“Je ne vois pour nous aucune autre issue que par cette recon- tre: une femme qui parle devant une autre qui regarde, celle qui parle racont-elle l’autre aux yeux dévorants, à la mémoire noire, ou décrit-elle sa propre nuit? Celle qui regarde est-ce à force d’écouter, d’écouter et de se rappeler, qu’elle finit par se voir elle-même, avec son propre regard, sans voile enfin...”<sup>21</sup>.

Por eso, la segregación de las mujeres y su reclusión tienen por corolario la formación de espacios específicamente femeninos, donde la palabra que se les niega, puede despuntar, donde sus espíritus insatisfechos van a encontrar en sus deseos otra forma de expresión.

La mujer posee un lugar, espacio abierto bajo la luminosidad del cielo, que le permite salir al exterior, comunicarse y prodigarse sin atravesar el umbral de su hogar: la terraza, sábana blanca expuesta al sol, por donde las figuras femeninas deambulan, en espectáculo insólito, con sus amplias y abigarradas telas que las envuelven.

En este espacio alejado de la mirada del hombre, la mujer se acicala, se depila, habla de sus confidencias, intercambia impresiones, se evade, se expansiona con otras mujeres, la mayoría parientes, que experimentan los mismos sentimientos, los mismos temores e ilusiones.

En la terraza, los personajes de *Moha le Fou*, *Moha le Sage* revelan su verdadero rostro. Allí es donde Dada Aïcha conforma su identidad, recuerda su pasado:

<sup>20</sup> Ramzi-Abadir, S. *La femme Arabe au Maghreb et au Machreck*, Ed. ENAL, Alger, 1986, pág. 81.

<sup>21</sup> Djebar A. *Femmes d’Alger dans leurs appartements*, Paris, Des Femmes, nouvelles, 1980, pág. 64.

“La nuit elle montait à la terrasse de la grande maison et racontait sa vie aux étoiles”<sup>22</sup>.

Espacio-refugio en el que la mujer es libre, comunicación abierta. Espacios descubiertos, que se multiplican por la ciudad, espacio eco de otras voces femeninas que se interpelan, se saludan, casi se tocan...

Espacio espejo de otros gestos que se repiten, movimientos rítmicos de mujeres tendiendo ropa... Torre de vigía por donde se acecha sin ser vista...

Abajo, el espectáculo de la calle, masa de casas enmarañadas, a lo lejos, al horizonte, el mar, en una bruma temblorosa...

El lenguaje de estas mujeres en este espacio abierto, es el lenguaje mediterráneo, generoso, sutil, insidioso. Hablan de la casa, del padre, de la madre, del próximo matrimonio de su hija. Hablan, hablan, apresuradamente de sus almas.

La madre, en *Harrouda*, se cita con las vecinas todos los mediodías en lo alto de la azotea. Las mujeres deseaban hablar, desahogar su corazón, su palabra hace tiempo contenida:

“Heureusement que j’avais la possibilité de monter sur la terrasse. D’ailleurs c’était le seul moyen que les voisines avaient trouvé pour respirer un peu et discuter entre elles. On se faisait des confidences, on se racontait des malheurs”<sup>23</sup>.

En *La Civilisation ma mère!...*, mientras los hijos están en la escuela, la madre único ser en el hogar sin nadie a quien confesar su soledad, sube también a la azotea donde está el cordero, que más tarde será sacrificado en la fiesta del Aïd El-Kébir, le llevará galletas de maíz, ramilletes de menta, pero sobre todo le hablará y le cantará:

“Elle l’appelait “Bébé”, “Joyau de Sémiramis”, lui racontait de ces histoires dont je connaissais les mille et une versions”<sup>24</sup>.

Por medio de la azotea, las mujeres se conocen, se comunican las noticias, la muerte de un vecino es vivida intensamente por la comu-

<sup>22</sup> Ben Jelloun, T. *Moha le fou, Moha le sage*. Paris, Le Seuil, 1978, pág. 55.

<sup>23</sup> Ben Jelloun, T. *Harrouda*, op. cit., pág. 77.

<sup>24</sup> Chraïbi, D. *La Civilisation ma mère!...* Op. cit., pág. 19.

nidad de mujeres que acude al hogar del fallecido a través de la terraza. Así nos lo describe el autor marroquí Ahmed Sefrioui en *La boîte à merveilles*:

“—Qui est mort? Qui est mort?

Des groupes de femmes étaient formés au-dessus des murs qui surpomblaient notre terrasse et celle de la maison d’où partaient les cris de désespoir. Elles jacassaient, expliquaient, gesticulaient, tendaient le cou pour entendre de nouveaux hurlements. (...) Les femmes arrivaient des terrasses éloignées sautaient par-dessus les murs de séparation, (...) Les unes se tenaient à califourchon sur le mur, les autres laissaient pendre leurs jambes”<sup>25</sup>.

La madre reclusa tras el velo y tras la puerta en *Le Passé Simple*, sube a desahogarse a la azotea:

“Des terrasses, il n’y avait que le ciel à voir —et les minarets, symboles”<sup>26</sup>.

En *Les alouettes naïves*, estas mujeres silenciadas que sólo pueden hablar entre ellas, en sus reencuentros es como si la voz precediera al cuerpo, a los ojos, y lejos de la mirada que rapta, se reencuentra la ternura, el reconocimiento, la verdadera amistad:

“Chuchotements de femmes, complicité de voix tremblantes, soupirs cassés”<sup>27</sup>.

## 2.2.- Marabouts, superstitions (*marbūt, jurāfat*)

Los “marabouts”, espacio de invocación y oración, son también lugares dominados primordialmente por la figura femenina a donde se dirige para aliviar su corazón y pedir a las misteriosas fuerzas ocultas la satisfacción de sus deseos, la realización de sus sueños.

<sup>25</sup> Sefrioui, A. *La Boîte à merveilles*, Paris, Le Seuil, 1954, págs. 64-65.

<sup>26</sup> Chraïbi, D. *Le Passé Simple. Op. cit.*, pág. 43.

<sup>27</sup> Djebar, A. *Les alouettes naïves, op. cit.*, pág. 22.

La visita a los santuarios, donde se erige el catafalco del santo del lugar, es lugar de visita obligada si se quiere obtener la curación, o pedir protección. Tal vez también una venganza, un hijo para la estéril, un esposo para la joven casadera...

Las peregrinas vienen de lejos, ansiando encontrar remedio a sus males, mientras tanto viven con sus hijos en salas contiguas al santuario:

“En arrivant devant le catafalque, Lala Aïcha et ma mère se mirent à appeler à grands cris le saint à leur secours. (...) Les voix montaient, les mains frappaient le bois du catafalque avec plus d'énergie et de passion. Un délire sacré s'était emparé des deux femmes. Elles énuméraient tous leurs maux, exposaient leurs faiblesses, demandaient protection, réclamaient vengeance, avouaient leurs impuretés, proclamaient la miséricorde de Dieu, (...) Épuisées par leur ferveur, s'arrêtèrent enfin”<sup>28</sup>.

Serán las mujeres quienes aseguren la suerte y la continuidad de este culto, al obtener fácilmente permiso del marido para acercarse a la tumba de su santo favorito, para ofrecerle sus exvotos inocentes.

Sidi Amor, desnudo, encadenado en su celda se entrega a los contactos siempre apasionados, violentos a veces, de las mujeres. Santo, célebre en Túnez, que evocará Abdelwahab Meddeb en *Talismano*:

“Sidi Amor, corps nu fabulé par la croyance insistante et suppliante de la gente féminine”<sup>29</sup>.

Al igual que los lugares santos, los zocos son primordialmente espacios abiertos, pero en *La boîte à merveilles* el narrador al ofrecernos la figura de la mujer que recorre la Kissaria, convierte mágicamente este lugar en un espacio íntimo. Los hombres a los que se tiene que dirigir la mujer, carentes de virilidad contrariamente a como sucede en otros relatos, están bañados en esta ocasión de belleza femenina:

<sup>28</sup> Sefrioui, A. *Op. cit.*, pág. 24.

<sup>29</sup> Medded, A. *Talismano*, Paris, C. Bourgois, 1979, pág. 26.

“Le gazouillis des femmes prêtait à ce lieu je ne sais quelle atmosphère d’intimité. Les marchands eux-mêmes ne ressemblaient pas à ceux d’autres souks. La plupart étaient de jeunes gens, beaux de visage, très soignés dans leur mise, courtois dans leur langage”<sup>30</sup>.

El ritual de la magia es otro espacio, simbólico, específicamente femenino que se lleva a cabo entre mujeres en el seno de la misma familia. Por eso en *La Répudiation* cuando se constata que el esposo de Yasmina es impotente, serán las mujeres quienes le someterán a un curioso tratamiento:

“Les deux belles-mères décidèrent de battre de l’eau dans un pilon sur lequel on avait écrit une sourate du Coran, mais il fallait la pleine lune et comme le mauvais temps persistait, on abandonna la recette au profit d’une autre: faire uriner le nouveau marié sur un sabre rougi au feu appartenant à un marabout. Au bout du troisième mois, le miracle se fit”<sup>31</sup>.

En *L’Insolation*, otra novela de Boudjedra, durante una auténtica sesión de trance enajenada, las mujeres intentan exorcizar a Selma, lanzándola a la cara la sangre de un gallo negro degollado en una noche de luna llena<sup>32</sup>...

Las supersticiones que habitan en el espíritu de la mujer son también espacios abiertos, simbólicos, donde la mujer ejerce su poder. Las hierbas, la menta, por ejemplo, fragante hierba sin par, es muy apreciada por la mujer quien inculcará a su hijo sus dones preciados, como lo hará la madre en *Parle mon fils parle à ta mère*:

“Si tu gardes une branche dans ta main, si tu manges les feuilles tendres, si tu mets une autre dans ta poche, personne ne va te faire de mal, personne, tu m’entends mon fils... Même une flèche ou une balle quand tu vas dans les jungles, les araignées mortelles ou le serpents... Tu ne seras jamais mort, mon fils,

<sup>30</sup> Sefrioui, A. *Op. cit.*, pág. 83.

<sup>31</sup> Boudjedra, A. *Op. cit.*, pág. 157.

<sup>32</sup> Boudjedra, R. *L’Insolation*, Paris, Denoël, 1972, págs. 137-148.

comme si je t'avais passé sur le corps une huile parfumée, sur-naturelle comme ce garçon des temps anciens, il y a très long-temps..."<sup>33</sup>.

El culto de los santos, las creencias supersticiosas que se interrelacionan, funcionan, por tanto, en la sociedad femenina, como una especie de exutorio a los deseos inconfesables o prohibidos por el poder patriarcal.

### 2.3.- Hammām

Otro espacio preeminentemente femenino es el hammam, el conocido "baño turco" al que va la mujer cada mes después del período menstrual, período de "impureza":

"Elle ne sortait que rarement, (...) pour aller au bain maure, à la fin du cycle menstruel"<sup>34</sup>.

Lugar donde se exhiben timbales de cobre, jabón oloroso llegado de Marsella, manojos de *alfa*, áspera fibra de mejor calidad que cualquier guante de crin. Húmedo pasillo, de losas calientes, voluptuosidad de una milenaria costumbre...

La mayoría de estos autores evocan sus experiencias cuando en su niñez y adolescencia, de la mano de la madre primero, a partir de la circuncisión después, acompañados por el padre, se les permite entrar en el hammām:

"Comme par ailleurs l'âge de la puberté n'est pas le même pour tous, que le seuil à partir duquel on est "devenu grand" est fort élastique; comme une mère a toujours tendance à voir dans son fils un éternel enfant; como les autres femmes ne son nullement dérangées para la présence d'un garçon jeune ou pas, comme au surplus mener un garçon au hammam est une corvée

<sup>33</sup> Sebbar, L. *Parle mon fils parle à ta mère*, Paris, Stock, 1984, págs. 33-34.

<sup>34</sup> Boudjedra, R. *La Répudiation. Op. cit.*, pág. 46.



dont le père préfère se décharger, aussi longtemps que possible, sur la mère, le spectacle de grands enfants, de préadolescents, côtoyant dans leur nudité celle des femmes de tous âges n'est pas rare"<sup>35</sup>.

La sensualidad del hammam ha sido maravillosamente dibujado por estos escritores: calor, humedad, penumbra donde los cuerpos desnudos se aproximan, se tocan. Allí se lavan, se dan mutuos masajes, juegos lesbianos, deseos velados, ante la presencia de niños sin circuncidar que se inician en el misterio del sexo.

Delirio, deseos de marginal sensualidad, que Serhane evoca en *Messaouda* a través de su héroe:

“Les mains fines allaient et venaient avec habileté sur les corps moites des femmes lubrifiées par l'humidité, le savon et le *ghassoul*, cette terre glaise parfumé avec laquelle les femmes se lavent les cheveux. L'envie de pénétrer réellement chacune d'elles me plongeait dans une tristesse accrue. J'envoyais alors mon sexe caresser la forme noire, la forme incertaine. Il entrait dans un trou, en ressortait, caressait un autre, taquinait un troisième, tirait sur un sein, tripotait un autre, revenait vers moi, repartait encore titiller un entrecuisse vague... Les femmes gigo-taient, lui riait sous cage, revenait à la charge"<sup>36</sup>.

La misma lascivia existe en *Harrouda* de Ben Jelloun, donde los juegos sexuales del baño turco se convierten en una auténtica contestación al orden sexual masculino:

“Les femmes sortaient du bain avec le sentiment étrange d'une nouvelle culpabilité: il ne leur était même pas possible de la localiser, encore moins de la justifier. Elles se sentaient toutes traversées par le même corps frêle et menu qui avait organisé l'orgasme collectif. Elles rejoignaient leurs époux avec la nostalgie insaisissable de la fuereur et du rêve. Possédées, elles supposaient qu'un démon les habitait. Certaines refusèrent en-

<sup>35</sup> Bouhdiba, A. *La sexualité en Islam*. P.U.F., 1975, pág. 206.

<sup>36</sup> Serhane, A. *Messaouda*, *op. cit.*, págs. 38-39.

suite de se donner à leur mari. D'autres essayèrent de revivre toute la folie de leur désir avec d'autres femmes"<sup>37</sup>.

Espacio de juego erótico y teatral, incluso en *La Boîte à merveilles*, relato impregnado de gran pureza, donde subyace este aspecto de forma de filigrana sutil:

“Je me demandais ce que pouvaient faire toutes ces femmes qui tournoyaient partout, couraient dans tous les sens (...) Ma mère prise dans le tourbillon émergeait de temps à autre d'une masse de jambes et de bras"<sup>38</sup>.

En el ḥammām, lugar de gran intimidad, “endroit ténébreux où l'on se dépouille de toute pudeur...”<sup>39</sup>, las madres buscan la esposa adecuada para sus hijos. Tienen ocasión de hablar y comprobar como se comporta la futura joven desposada. Entre los vapores del baño, no hay posibilidad de esconder por medio de artificios, un pecho demasiado tímido, o de ocultar a través de toallas anudadas unas caderas demasiado estrechas. A las endeables, a las huesudas y macilentas es fácil eliminarlas...

Porque según Abu-Hamid al-Ghazali, la esposa ideal para un creyente debe ser:

“Jolie femme, de bon caractère, à la pupille noire, aux longs cheveux, aux grands yeux, au teint blanc, aimant son mari et ne regardant que lui”<sup>40</sup>.

Las jóvenes son preciado punto de mira para la madre. Su comportamiento, su reputación cuenta muchísimo a la hora de elegir esposa para su hijo bien amado:

“C'est souvent au hammam que la mère choisit une épouse pour ses fils, que la jeune fille tente pudiquement d'attirer le regard de la mère de celui qu'elle aime en secret. Au bain comme à la maison, l'initiative amoureuse revient aux femmes”<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Ben Jelloun, T. *Op. cit.*, pág. 37.

<sup>38</sup> Sefrioui, A. *La Boîte à merveilles*, *op. cit.*, pág. 12.

<sup>39</sup> Cf. Naamane Guessous, S. *Au-delà de toute pudeur*, Casablanca, Eddif, 6 ème éd., pág. 19.

<sup>40</sup> Cf. Mermisi, *Sexe idéologie e Islam*, Paris, Tierce, 1983, pág. 117.

<sup>41</sup> Montagu, M. *L'Islam au péril des femmes*, Maspero, Paris, 1981, pág. 125.

En *L'Insolation*, como en muchas otras obras, queda reflejada la imagen de búsqueda de una virgen como futura desposada:

“(…) sa sorcière de soeur, sorte de marieuse professionnelle qui infeste les bains maures et dresse l’oreille dès que l’on parle devant elle d’une quelconque vierge (gardée sous clé par un clan jaloux pour son honneur) à marier”<sup>42</sup>.

Juzgando sólomente por las apariencias, se diría que el papel del hombre es importante, ya que es el responsable de las negociaciones de la dote y de las decisiones financieras que van a la par con el contrato de matrimonio. Sin embargo, encontramos en *Sexe idéologie e Islam*:

“Le rôle de la mère est capital puisqu’elle est capable d’accéder à certains renseignements que seules les femmes peuvent obtenir dans une société basée sur la ségrégation sexuelle. (...) Dans la société marocaine, seule une femme peut voir une autre femme nue et s’informer éventuellement de sa santé, au hammam”<sup>43</sup>.

## Conclusión

Todos estos espacios abiertos, reuniones exclusivamente femeninas, constituyen una auténtica subversión contra el poder que ejerce la mujer en la sociedad magrebí tradicional. Este poder bien sea de orden sexual o religioso, real o simbólico, e incluso si con frecuencia este poder subversivo se basa en prácticas que se apartan de la norma, no hacen más que subrayar el oscurantismo que, precisamente, mantiene a la mujer bajo la dependencia del hombre.

El discurso, el eco e incluso el sufrimiento que recoge el escritor magrebí de expresión francesa, se relaciona siempre con la imagen

<sup>42</sup> Boudjedra, R. *L'Insolation*, op. cit., págs. 71-72.

<sup>43</sup> Mermisi, F. *Op. cit.*, pág. 136.

materna, quien, por otra parte, limita singularmente el alcance del discurso sobre la mujer.

El escritor magrebí, al lado de ese mundo real, se forjó un mundo de compensaciones exquisito y personal, reino de la madre, porque más aún que del hogar o de la noche, la mujer árabe, la madre, será por siempre reina del subconsciente.

### RESUMEN

El tema de la mujer es para los escritores magrebíes el camino de reinsertar y el medio para insertar, en forma más o menos velada, sus trabajos literarios en la historia cultural, que un acontecimiento extraño como la colonización francesa les había arrebatado.

La sociedad tradicional árabe, especialmente marcada por la preferencia de la primogenitura masculina, está basada en la virginidad de sus mujeres: ahí se encuentra, indudablemente, la razón principal del mundo oculto de las mujeres. Las tradiciones, las convenciones ancestrales, las prohibiciones colocan a las mujeres en una difícil situación.

### ABSTRACT

The woman's theme, is for the Maghrebian writers the reinserting way and the means to insert, in a more or less hidden form, their literary works in a cultural history, wich a foreign event as the French colonization had snatched from them.

The traditional Arabic society, specially marked by the preference of the masculine promogeniture, is worried about the physical virginity of its women: there is, undoubtedly, the main reason of the woman's hidden world. The traditions, the ancestral conveniences, the prohibitions place the woman in a difficult status.

## RIVALITÉS FRANCO-ESPAGNOLES AU MAGHREB À PROPOS DE LA PROTECTION DES CATHOLIQUES AVANT ET PENDANT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

PIERRE SOUMILLE

Université de Limoges

La consultation des archives religieuses qui sont conservées à Rome soit par la Congrégation “De Propaganda Fide” soit par l’Ordre des Capucins<sup>1</sup> nous permet d’apporter quelques compléments à l’étude du Professeur Mikel de Epalza concernant “les conséquences hispano-maghrébines de la Révolution Française”<sup>2</sup>. En effet, nous constatons grâce à ces documents qu’il existait à Alger et à Tunis, à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle et dans les premières années du siècle suivant, une grande rivalité entre la France et l’Espagne: ces deux nations s’efforçaient, chacune de leur côté, et à travers les événements de cette période troublée, de maintenir ou de renforcer leur patronage sur les minorités catholiques vivant dans ces deux Régences.

Pour comprendre ces luttes d’influence, dans lesquelles les intérêts politiques se mêlaient aux considérations religieuses, il importe de

<sup>1</sup> Les deux sources d’archives utilisées ici sont:

— Archivio Storico della Congregazione “De Propaganda Fide”. Nous y avons consulté les “Scritture Riferite nei Congressi-Barbaria” que nous désignerons par le sigle APF-SR Barbaria. Ce fonds comporte pour l’Afrique du Nord 22 volumes pour la période 1638-1892; un inventaire fort précis en a été dressé par Federico Cresti dans: *Documenti sul Maghreb dal XVII al XIX secolo nell’Archivio Storico della Congregazione “De Propaganda Fide”*, préface de Salvatore Bono, Pérouse, 1988, pag. 387.

— Archives générales de l’Ordre des Capucins, conservées à Rome à l’Istituto Storico del Frati Minori Cappucini (Collegio Internazionale di San Lorenzo di Brindisi). Ces archives sont fort riches pour la mission de Tunis qui fut tenue par les Capucins entre 1624 et 1881. Sigle pour ces archives: AG. Cap.Rome.

<sup>2</sup> Mikel de Epalza, “Nota sobre consecuencias hispano-magrebíes de la Revolución Francesa” en *AWRAQ, estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, vol. XI, 1990, págs. 171-174.

rappeler brièvement le passé de ces communautés catholiques en pays d'islam et aussi d'évoquer l'organisation ecclésiastique mise en place par la papauté pour les encadrer.

Après une période brillante dans l'antiquité romaine, les dernières communautés chrétiennes d'origine autochtone avaient disparu à la fin du 11<sup>ème</sup> siècle avec l'arrivée des envahisseurs hilaliens. Mais à partir du 13<sup>ème</sup> et surtout du 16<sup>ème</sup> siècle apparaissent à nouveau à Tunis comme à Alger des minorités chrétiennes d'origine uniquement européenne, composées de deux catégories bien différents: d'une part, des négociants, hommes libres qui vivaient et commerçaient dans des fondouks; d'autre part, des esclaves capturés en mer par la course, qui logeaient dans des bagnes d'où ils sortaient la journée pour aller su travail chez leurs maîtres.

Plusieurs ordres religieux s'intéressaient alors à ces captifs chrétiens pour les racheter grâce aux aumônes recueillies en Europe, les soigner dans les hôpitaux qu'ils avaient créés et leur assurer dans des chapelles, situées dans les bagnes eux-mêmes, la pratique du culte et le maintien d'une certaine vie spirituelle: pour Alger et Tunis, ce sont d'abord les Trinitaires de Saint Jean de Matha (1198), de leur véritable nom Ordre hospitalier de la Trinité et des Captifs, dont le Grand Maître est toujours français mais qui ont des provinces dans toute l'Europe et particulièrement en Espagne; ensuite les Capucins, branche de l'Ordre des Franciscains (1528); enfin les Lazaristes, Congrégation des Prêtres de la Mission fondée par Saint Vincent de Paul (1624).

A la veille de la Révolution Française, la situation de la religion catholique dans les Régences se présentait ainsi: les Lazaristes ou Prêtres de la Mission assuraient depuis le milieu du 17<sup>ème</sup> siècle la représentation officielle de l'Eglise et leur supérieur qui résidait à Alger portait le titre de "Vicaire Apostolique de Tunis et d'Alger"; les

<sup>3</sup> Excellente description des bagnes de Tunis in Paul Sebag, *Tunis au XVII<sup>e</sup> siècle, une cité barbaresque au temps de la course*, Paris, L'Harmattan, 1989, chap. V, l'esclavage, pgs. 121-150, avec plusieurs graphiques et tableaux statistiques. Voir également: Yvan Debbasch, *La Nation Française en Tunisie (1577-1835)*, Paris, Sirey, 1957, pág. 536. En particulier, le chapitre "la chrétienté servile en Barbarie avant la création du vicariat apostolique", pgs. 109-119

Capucins italiens dirigeaient depuis 1624 la mission de Tunis qui avait été constituée (1672) en préfecture apostolique distincte du vicariat d'Alger mais placée sous sa juridiction qui se limitait à quelques visites pastorales d'un vicaire apostolique, un lazariste presque toujours français jusqu'en 1784; quant aux Trinitaires, c'étaient des religieux espagnols originaires de la province de Castille qui administraient à Tunis et à Alger depuis plusieurs siècles les hôpitaux destinés aux captifs malades<sup>4</sup>.

Le Professeur Mikel de Epalza explique fort bien dans le travail déjà cité<sup>5</sup> qu'à Alger, comme à Tunis d'ailleurs, des "antécédents politico-religieux" — ce sont les "capitulations" établies au 16<sup>ème</sup> siècle entre la France et le Sultan de Constantinople et les fonctions consulaires exercées au 17<sup>ème</sup> siècle par certains Lazaristes français pour le compte de leur pays — ont créé de "nouvelles relations religieuses triangulaires (Espagne, France, Régences ottomanes)" qui vont prendre un caractère conflictuel pendant la Révolution Française, période de changements et de régime politique et de comportement religieux du gouvernement français. C'est pourquoi, nous pensons que pour mieux comprendre cette rivalité franco-espagnole, qui atteindra son sommet à Alger à la faveur de la crise révolutionnaire en France, il est utile de revenir quelques années en arrière et d'étudier, à travers les correspondances envoyées par les Prêtres de la Mission (Lazaristes) à la congrégation romaine "De Propaganda Fide", les rapports qui pouvaient exister entre les religieux français et leurs confrères espagnols.

Relations qui déjà en 1772 n'étaient pas bonnes puisque, le 2 mars de cette année-là, le vicaire apostolique, le français Philippe Joseph Leroy informe Rome "de la désobéissance des Trinitaires espagnols" à son égard: document qui répond à une note antérieure (de 1771 sans doute) adressée par les mêmes religieux d'Alger "contre les missionnaires français"<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> François Arnoulet, "L'oeuvre hospitalière des Trinitaires et des Capucins dans la Régence de Tunis" in *Les Cahiers de Tunisie*, t. XXVI, n.° 105-106, 1978, p. 35-47.

<sup>5</sup> Voir *supra* note (2).

<sup>6</sup> APF-SR Barbaria, vol. 7, 541, 543.

Autre signe de désaccord sur la politique à mener envers les autorités de la Régence: les critiques émises à plusieurs reprises par les différents vicaires apostoliques à propos des interventions des escadres espagnoles contre Alger<sup>7</sup>. Une lettre du 21 septembre 1784 évoque même la “honteuse journée” du bombardement espagnol du mois de juillet précédent<sup>8</sup>.

Les changements survenus en France dans la politique religieuse par suite des décisions de l'Assemblée Constituante (novembre 1789, nationalisation des biens du clergé vendus ensuite comme “biens nationaux”; février 1790, suppression des ordres religieux; juillet 1790, Constitution civile du clergé, condamnée par le pape en mars-avril 1791) entraînent de graves conséquences sur la vie de la mission d'Alger mais qui sont perçues avec un certain décalage chronologique provoqué par l'éloignement et la lenteur des communications.

Répercussions que nous constatons à travers les correspondances parvenant alors à Rome: c'est ainsi qu'en août 1792 un prêtre italien, réduit en esclavage à Alger depuis 1786, reproche aux Lazaristes de ne pas s'intéresser à son rachat alors que ces religieux, “après la Révolution Française, ont demandé la protection de l'Espagne” et il adresse dans ce but une supplique au roi d'Espagne<sup>9</sup>.

Situation conflictuelle qui se traduit encore, cette année-là, par l'envoi d'un mémoire des Trinitaires espagnols au roi d'Espagne

<sup>7</sup> Nous avons relevé in APF-SR Barbaria:

—vol. 7, 704, 14 septembre 1775, le vicaire apostolique (le Français Viguier) fait part de l'arrivée d'une flotte espagnole devant Alger et de ses conséquences sur son ministère.

—vol. 8, 60, 12 février 1776, le vicaire Viguier informe des rumeurs au sujet de l'arrivée d'une flotte espagnole devant Alger et de ses conséquences sur son ministère.

—vol. 8, 115, 31 juillet 1777, Viguier fait allusion à l'attaque espagnole.

—vol. 8, 416, 4 décembre 1783, le vicaire apostolique (français) Ferrand fait part du bombardement espagnol qui n'a causé aucun dommage à la mission et aux chrétiens.

<sup>8</sup> APF-SR Barbaria, vol. 8, 432, 21 septembre 1784, lettre de Lalau, provicaire, en l'absence de Ferrand rentré à Paris.

<sup>9</sup> APF-SR Barbaria, vol. 9, 121, 20 août 1792. Le même prêtre, Antonio Sanna, avait déjà écrit à plusieurs reprises à Rome pour obtenir sa libération et aussi pour se plaindre des missionnaires français: 15 mars 1792, *ibidem*, 102; 31 mars 1792, *ibidem*, 88; 12 juin 1792, *ibidem*, 113.



pour dénoncer l'attitude des missionnaires français; et par cette lettre du vicaire apostolique Alasia, datée du 17 septembre 1792, par laquelle il annonce à Rome la suppression de la congrégation des Prêtres de la Mission par l'assemblée nationale française et une probable expulsion des Français de la Régence, qui pourrait prochainement se produire-rumeur sans fondement puisque la Turquie ne rompra avec la France qu'en septembre 1798, à cause de l'expédition de Bonaparte en Egypte<sup>10</sup>.

Mais les Trinitaires espagnols ne manquent pas d'utiliser les difficultés que rencontrent leurs confrères français pour affirmer leurs avantages à Alger: le 15 décembre 1792, le trinitaire Cassiano de Armenteros demande aux autorités romaines de la "Propagande" d'ériger leur chapelle (sans doute celle de l'hospice) dans la capitale de la Régence en paroisse. Démarche sans lendemain puisque la réponse de Rome est négative<sup>11</sup>. Toutefois, nous verrons plus loin que la même démarche, tentée quelques années après, à Tunis aboutira et que les ressortissants espagnols seront détachés de la paroisse des Capucins<sup>12</sup>.

Alasia restera en fonctions au vicariat d'Alger jusqu'en 1798, année où Claude Vicherat le remplacera<sup>13</sup>. Et cette même année, nous trouvons encore trace, dans le courrier adressé à Rome, des démêles franco-espagnols à propos de l'application d'un bref pontifical de Pie VI qui accordait "l'autonomie à l'hôpital de la Trinité d'Espagne"<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> APF-SR Barbaria, vol. 9, 17 septembre 1792. La même lettre signale la diminution du nombre des esclaves et la faible activité sur mer des corsaires algériens.

<sup>11</sup> APF-SR Barbaria, vol. 9, 140, 15 décembre 1792; *ibidem*, 142, s.d.

<sup>12</sup> Long développement sur cette question de la paroisse espagnole de Tunis in R.P. Anselme des Arcs, *Mémoires pour servir à l'histoire de la mission des Capucins dans la Régence de tunis (1624-1865)*, Rome, 1889, págs. 35-38. Sur les conditions de la publication de ces *Mémoires* par le R.P. Apollinaire de Valence en pleine lutte des Capucins de Tunisie contre le cardinal Lavignerie, nous renvoyons à notre article in *Revue d'Histoire Maghrébine*, Tunis, n.º 33 et 34, juin 1984, págs. 165-170.

<sup>13</sup> Une liste chronologique des vicaires apostoliques d'Alger (1650-1830) se trouve in *Documenti sul Maghreb dal XVII al XIX secolo*, *op. cit.*, pág. 357.

<sup>14</sup> APF-SR Barbaria, vol. 9, 535, 17 avril 1798; *ibidem*, 543, mai 1798; 545, s.d.

Vicherat subit les contrecoups des ruptures diplomatiques et des déclarations de guerre survenues entre la France et la Régence d'Alger, province ottomane: une première fois en 1799, la paix étant rétablie en 1800; une seconde fois en janvier 1801, la paix définitive n'étant signée qu'en octobre 1801 (Préliminaires de Londres précédant le traité d'Amiens de mars 1802). Ces vicissitudes expliquent le départ d'Alger du vicaire apostolique qui, d'après sa correspondance, se trouve en 1801 en Belgique et en Espagne: en effet, dans une première lettre, datée de Bruxelles le 19 mars 1801, il donne à la "Propagande" des informations sur la situation d'Alger "après l'expulsion de tous les Français sur ordre de Constantinople"<sup>15</sup>; et dans une seconde lettre, écrite à Barcelone le 27 août 1801, il demande au roi d'Espagne "de l'aide pour subvenir à cette mission en Berbèrie, aussi utile que délabrée par les circonstances politiques"<sup>16</sup>.

Ces correspondances nous renseignent aussi sur l'attitude de refus et même d'hostilité envers la Révolution Française qui était celle de Vicherat et de ses confrères français. D'abord, la lettre du 27 août 1801, citée plus haut, indique que "les prêtres français de la mission étaient réfugiés dans la résidence de leur congrégation en Catalogne parce qu'ils ne pouvaient résider dans la France républicaine". Ensuite, une autre lettre de Vicherat, datée du 20 décembre 1800 et envoyée à la "Propagande" depuis Alger, avant son expulsion, était curieusement adressée "au roi de France" pour lui faire part de son désaccord avec le consul d'Espagne à propos du cimetière chrétien d'Alger<sup>17</sup>.

Trois remarques s'imposent à propos de ces deux lettres:

— celle du 27 août 1801 est écrite au lendemain de la signature et de la ratification du concordat établi entre Bonaparte et Pie VII. Cette volonté de rester hors de la "France républicaine" témoigne de la part de son auteur et d'un attachement certain à l'ordre ancien royaliste et

<sup>15</sup> APF-SR Barbaria, vol. 10, 16, 19 mars 1801.

<sup>16</sup> Lettre citée par Mikel de Epalza in *art. cit.*, págs. 172-173, *supra* note (2). Un résumé du texte complet de cette lettre nous avait été antérieurement communiqué grâce à l'amabilité de l'auteur.

de son refus d'envisager une participation au renouveau du catholicisme en France, même s'il est vrai que ce concordat concerne davantage les membres du clergé séculier que les réguliers —comme les Lazaristes—.

—cette fidélité à l'Ancien Régime l'emporte même sur le sentiment national puisque'elle amène Vicherat et ses confrères à se réfugier en Espagne, pays étranger avec lequel, nous l'avons vu, les heurts et les différends n'ont pas manqué lorsque ces prêtres français exerçaient leur ministère à Alger.

—la missive du 20 décembre 1800, autre signe de loyalisme envers la monarchie, apparaît d'autant plus surprenante que son destinataire, le prétendant au trône Louis XVIII, se trouvait alors en exil à Varsovie et que, dans les semaines ayant précédé cette date, Bonaparte avait amnistié beaucoup d'émigrés et autorisé 52.000 d'entre eux à rentrer en France, mesures de pacification qui provoqueront le 24 décembre 1800 un attentat contre le Premier Consul, machiné par des royalistes exaltés.

Au cours des années suivantes, les esprits s'apaisent et les Lazaristes reviennent à Alger où le vicariat apostolique, dont la juridiction s'étendait sur la Tunisie, n'existe plus; nous voyons se succéder à la tête de la mission de simples prêtres portant le titre de vicaire et qui sont toujours français jusqu'en 1820. Nous relevons parmi les auteurs des lettres envoyées à Rome les noms de Brunet en 1802, de Joussoy en 1805 (prêtre qui avait accompagné Vicherat en Espagne) et de Viguié —qui avait déjà dirigé la mission entre 1773 et 1778— en 1819.

Brunet et Joussoy reçoivent à l'occasion quelques subsides espagnols pour racheter des captifs<sup>18</sup> mais le gouvernement de Madrid, qui souhaitait la nomination d'un Espagnol à la tête de la mission, n'apprécie pas le retour des Lazaristes français et leur fait savoir, en réponse à une demande d'aide de Joussoy (octobre 1806), par plusieurs correspondances de 1807 et 1808, qu'il refuse le versement

<sup>18</sup> APF-SR Barbaria, vol. 10, 44, 3 juin 1802, Brunet donne des renseignements au sujet du subside du roi d'Espagne pour les esclaves.

d'une subvention régulière et même de payer des dettes qui relèvent désormais de la France<sup>19</sup>.

Ces querelles de juridiction concernaient aussi les rapports entre l'hôpital espagnol et les autorités de la mission d'Alger: dès 1802, au moment où le remplacement des missionnaires français par des espagnols était envisagé<sup>20</sup>, Madrid avait affirmé l'autonomie de l'hôpital trinitaire en rappelant qu'il jouissait du "privileège de paroisse militaire" —comme celui de Tunis que nous allons étudier— et en invoquant le fait que "cette fondation espagnole est plus ancienne que celle de la mission de Saint Vincent de Paul", déplorant que "grâce à leurs intrigues (des Lazaristes) à la cour de Rome ou à cause de l'indolence de nos Pères trinitaires d'alors on leur enleva la juridiction spirituelle qu'ils (les Trinitaires) exerçaient à Alger malgré les documents qui dans leurs archives attestent cette prééminence<sup>21</sup>.

Mais le déclin de la course barbaresque<sup>22</sup> et les interventions des marines occidentales —comme celle de l'amiral anglais Exmouth au printemps 1816— amènent une forte diminution de l'esclavage et par conséquent la disparition progressive des soins à donner aux captifs chrétiens: l'hôpital d'Alger cesse de fonctionner à l'automne de 1816, comme nous l'apprend cette lettre du trinitaire Gervasio Manoso qui demande des instructions à la "Propagande" pour l'avenir "après la fermeture de l'hôpital"<sup>23</sup>.

Quant aux relations franco-espagnols à Tunis dans le domaine de

<sup>19</sup> Correspondances citées par Mikel de Epalza in *art. cit.*, pág. 174.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág. 173.

<sup>21</sup> Lettre du consul Miguel de Larrea, à Madrid, du 30 janvier 1802, qui appuie la demande du P. Murillo du 6 janvier 1802 (citée par M. de Epalza, *art. cit.*, pág. 173). Cette lettre du consul, ainsi que d'autres documents de 1806-1807 —*supra* note (19)—, se trouvent in Archivo General y Biblioteca del Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, serie Histórica e Correspondencia Política, legajo H 2304-5, documents qui nous ont été aimablement communiqués par le Prof. Mikel de Epalza.

<sup>22</sup> Sur le déclin de la course barbaresque dans les années 1800-1820, excellente analyse in Lucette Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger (1790-1830)*, Flammarion 1969, pág. 62-69. Voir aussi Jean Monlau, *Les Etats Barbaresques*, Presses Universitaires de France, coll. Que Sais-Je?, n.º 1097, 1973, pág. 113-123, décadence et disparition des républiques corsaires.

<sup>23</sup> APF-SR Barbaria, vol. 11, 102, 11 novembre 1816.

la protection des catholiques, elles ressemblent par certains aspects à celles existant à Alger et que nous venons de décrire. Mais elles présentent aussi des différences car la mission de Tunis se trouve depuis les années 1670 entièrement aux mains des Capucins italiens, les Lazaristes français n'ayant réussi à les évincer qu'entre 1648 et 1667, au temps où Jean Le Vacher cumulait dans la capitale de cette Régence les fonctions politiques de "consul de la nation française" et les responsabilités religieuses de "prêtre de la Mission, missionnaire et vicaire apostolique, grand vicaire en l'archevêché de Carthage en Afrique" (sic), par suite d'une confusion d'intérêts communs<sup>24</sup>.

Mais si cette mission de Tunis a été reprise par les Capucins après le départ de Le Vacher pour Alger et si elle reste toujours dirigée par un préfet apostolique d'origine italienne jusqu'à la création en 1843 du vicariat apostolique de Tunis, également confié à un prélat italien, Mgr. Sutter, la France possède toutefois un droit de regard direct sur ces religieux puisque les "capitulations" franco-ottomanes de 1673 prévoient la protection par la France de tous les catholiques en résidence dans les territoires relevant de la Turquie, par conséquent à Tunis comme à Alger<sup>25</sup>. Et un traité franco-tunisien de 1685, reprenant cette clause des "capitulations", stipule en son article 19 que les religieux capucins, quelque soit leur nationalité, seront désormais à Tunis traités et tenus comme propres sujets du roi de France qui les prend sous sa protection<sup>26</sup>.

Cette garantie accordée para les autorités beylicales aux Capucins italiens —et qui sera confirmée par les traités franco-tunisiens posté-

<sup>24</sup> Les Capucins italiens, installés dans la mission de Tunis par un bref pontifical d'Urbain VIII du 20 avril 1624, gardaient un mauvais souvenir de cette éviction temporaire par les Lazaristes français, comme en témoigne leur mémorialiste, le Père Anselme des Arcs, *op. cit.*, págs. 18-20.

<sup>25</sup> Sur les "capitulations", nous renvoyons à notre communication au symposium international d'Hammamet de mars 1986: "Aspects sociaux et religieux du régime des capitulations dans la Tunisie husseinite (1705-1881)", publiée in *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, t. 3, págs. 229-239, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, Zaghouan, 1988.

<sup>26</sup> Texte de ce traité de 1685 in Alphonse Rousseau, *Annales Tunisiennes ou Aperçu historique sur la Régence de Tunis*, Alger, 1864, págs. 482-487.

rieurs, en 1720, en 1742, en 1824 et en 1830— permet donc aux consuls de France d'exercer un contrôle sur la mission et, par le biais de cette protection, d'intervenir même dans son fonctionnement<sup>27</sup>.

De même qu'à Alger, il existe à Tunis un hôpital pour les esclaves chrétiens tenu par les Trinitaires espagnols: il avait été fondé à la suite du voyage et du séjour en Tunisie (1720-1724) de Francisco Ximenez, membre de l'Ordre et appartenant à la province de Castille, et il remplaçait un ancien hospice qui avait été installé dans un bague par Saint Jean de Matha lui-même lors d'une visite à Tunis en 1204<sup>28</sup>.

Entre ces trois éléments importants de la communauté catholique de Tunis —les Trinitaires espagnols, les Capucins italiens et les consuls de France— les rivalités, les luttes d'influence et même les conflits ne manquent pas de se produire avec la création de l'hôpital.

Dès que Giuseppe de Castañeda, provincial des Trinitaires d'Espagne demande à la "Propagande" la permission d'ouvrir un hôpital à Tunis, aussitôt le préfet capucin de la mission, Francesco da Modena, s'empresse de faire connaître à Rome tous les inconvénients qui vont en résulter pour son Ordre<sup>29</sup>. Et à partir de 1721, ce ne sont dans les archives de la "Propagande" que plaintes et doléances des Capucins contre Ximénez et les Trinitaires qui, de leur côté, se défendent contre ces accusations et répliquent en signalant à Rome les responsabilités des Capucins dans la mauvaise marche de la mission<sup>30</sup>... Conflit que le consul de France, Joseph Bayle qui exerce ses fonctions de 1718 à 1724, essaye vainement d'apaiser malgré les deux tentatives qu'il relate dans sa correspondance<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Textes de ces traités postérieurs, *ibidem*, págs. 496-497 et 511-515.

<sup>28</sup> Pour davantage de précisions historiques sur cette fondation trinitaire à Tunis au 18ème siècle et sur l'ancien hospice du 13ème siècle, nous renvoyons à François Arnoulet, art. cit., voir *supra* note (4).

<sup>29</sup> APF-SR Barbaria, vol. 4, 435, s.d. (1720); *ibidem*, 466, 30 mai 1720.

<sup>30</sup> APF-SR Barbaria, vol. 4, 485, 1721; *ibidem*, 518, 1721; 519, 9 octobre 1721; 524, 10 octobre 1721; 534, 20 avril 1722; 542, 15 août 1722; vol. 5, 3, 1724. Et ce conflit entre Trinitaires et Capucins se répercute à Alger, *ibidem*, vol. 4, 491, 14 mai 1721, lettre du vicaire apostolique Duchesne, 604, 14 mai 1723, lettre du même Duchesne; à Madrid, *ibidem*, vol. 4, 477, 16 septembre 1720, lettre du supérieur espagnol des Capucins; à Gênes, vol. 4, 599, 6 mai 1723, lettre du consul de Gênes à Tunis, Bogo, qui prend le parti des Trinitaires.

<sup>31</sup> APF-SR Barbaria, vol. 4, 502, 16 février 1721; *ibidem*, 532, 18 avril 1722.

Par ailleurs, en même temps, ce consul de France intervient pour retarder l'ouverture de l'hôpital des Trinitaires jusqu'en juillet 1723 —date réelle du début de son fonctionnement— car il craint que "l'établissement ne soit réservé qu'aux esclaves espagnols": cette méfiance pouvant se justifier à la suite des déclarations d'un religieux, Lorenzo Monasterio, "qui voulait restreindre les soins hospitaliers aux esclaves originaires de Castille, sous le prétexte que seule cette province avait participé aux frais de construction"<sup>32</sup>.

Mais, à la même époque, les rapports des Capucins avec le consulat de France vont s'envenimer à propos d'un chant liturgique à la messe, celui du psaume "Exaudiat te Dominus", prière pour le roi: les religieux italiens chantaient cet "Exaudiat" au nom de l'empereur d'Autriche —Charles VI qui régnait depuis 1714 sur le Milanais, le royaume de Naples et après 1720 sur la Sicile— alors que le consul exigeait que le psaume soit chanté au nom du roi de France. Devant le refus des Capucins, il les chasse du Fondouk des Français où ils étaient hébergés et les oblige à installer ailleurs leur presbytère<sup>33</sup>.

D'autres incidents éclateront entre les Trinitaires espagnols et les autorités françaises en 1743 au sujet du remboursement par la France des frais occasionnés par le séjour à l'hôpital des blessés qui avaient été capturés par les troupes beylicales lors de la malheureuse tentative du lieutenant de vaisseau de Saurins contre Tabarka en juin 1742<sup>34</sup>.

Dans la seconde moitié du 18<sup>ème</sup> siècle, nous pouvons suivre, tou-

<sup>32</sup> François Arnoulet, *art. cit.*, pág. 43, note 16, qui utilise Eugène Plantet, *Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830)*, t. 2, pág. 139, 17 février 1723.

<sup>33</sup> F. Arnoulet, *art. cit.*, pág. 43. L'expulsion des Capucins se situe en novembre 1725.

<sup>34</sup> Sur cette tentative, récit dans A. Rousseau, *op. cit.*, págs. 128-142. F. Arnoulet, *art. cit.*, págs. 44-45, donne le détail de cette affaire financière: lenteurs de la France pour rembourser ces frais, réclamations des Trinitaires qui présentent des factures exagérées, plainte des Trinitaires auprès de l'ambassade d'Espagne à Paris, prise de position des Capucins pour les Trinitaires contre le consul de France, alors que le préfet apostolique a dilapidé les fonds des esclaves, confiés à lui, sous le prétexte de venir en aide à des Tabarquins génois capturés en 1741. Sur l'attitude de ce préfet, Anselme des Arcs, *op. cit.*, págs. 45-46, donne une version très édulcorée mais reconnaît qu'il a été obligé de démissionner.

jours à travers ces archives romaines, les événements extérieurs qui perturbent la vie de la mission de Tunis: guerre civile de 1752, sac de la ville de septembre 1756 par les algériens qui mettent à mal les établissements des Capucins et des Trinitaires<sup>35</sup>. Et la même source nous renseigne sur les dissensions et les querelles qui continuent encore entre, d'une part, l'ordre espagnol et les religieux italiens, et d'autre part, entre les Capucins et les autorités consulaires françaises, ces dernières allant jusqu'à envisager en 1764 le départ de ces missionnaires<sup>36</sup>.

De cette abondance de documents, nous pouvons retenir que la mission capucine de Tunis fonctionne mal et que malgré les changements fréquents de ses supérieurs<sup>37</sup>, et en dépit des mises en garde et des interventions des vicaires apostoliques lazaristes d'Alger, cette préfecture se détache de l'autorité hiérarchique et tend vers une certaine autonomie<sup>38</sup>. En effet, dès 1736, le Procureur Général des Capucins avait proposé à Rome de rendre indépendante d'Alger la mission de Tunis<sup>39</sup>, et nous constatons que les visites pastorales accomplies en Tunisie par le vicaire d'Alger s'espacent: après celles de 1767 et de 1769, faites par Leroy, une autre prévue par Viguier en 1775 est rendue impossible par suite d'un conflit al-

<sup>35</sup> APF-SR Barbaria, vol. 6, 325, 12 juillet 1752, relation du Père Monasterio sur la révolte contre le bey de Tunis et sur la guerre civile; *ibidem*, vol. 6, 373, 15 janvier 1757, de Gênes, le préfet de Tunis annonce que les Algériens ont saccagé la cité le 2 septembre (1756) et ruiné l'église et le couvent; voir également F. Arnoulet, *art. cit.*, pág. 45; Anselme des Arcs, *op. cit.*, págs. 53-55.

<sup>36</sup> APF-SR Barbaria, vol. 7, 73, 1763; *ibidem*, vol. 7, 108, 4 décembre 1763; 160, 6 février 1764; 161, 27 février 1764; 168, 27 avril 1764; 178, 20 juin 1764; 214, 8 octobre 1764; 220, 31 octobre 1764.

<sup>37</sup> Entre 1708 et 1750, dix préfets (ou vice-préfets) apostoliques se succèdent à la tête de la mission de Tunis. Et entre 1750 et 1792, il y a huit préfets successifs.

<sup>38</sup> APF-SR Barbaria, vol. 5, 191, 16 novembre 1726, le vicaire d'Alger Duchesne signale les désordres de la mission de Tunis; *ibidem*, 208, 22 juillet 1727, Duchesne informe Rome des refus répétés d'obéissance du nouveau préfet de Tunis; *ibidem*, vol. 6, 371, 6 juillet 1756, le préfet de Tunis annonce que le consul français a placé un marchand comme syndic de la mission; *ibidem*, vol. 7, 182, 29 mai 1764, le vicaire apostolique d'Alger informe Rome de l'état déplorable de la mission de Tunis et du comportement des Capucins.

<sup>39</sup> APF-SR Barbaria, vol. 5, 565.



géro-espagnol, et la dernière sera celle d'Alasia en 1798.

L'Espagne va profiter des événements révolutionnaires en France pour obtenir à Tunis, aussi bien des autorités beylicales que de la papauté, des avantages en matière religieuse: en janvier 1791, dans le traité de paix signé au Bardo entre l'Espagne et la Régence, qui met fin à une longue guerre entre les deux pays, nous trouvons deux articles concernant l'exercice du culte catholique, l'un (article 13) qui permet au consul d'Espagne et à ses ressortissants à Tunis "de célébrer dans leurs maisons le culte de la religion chrétienne et de l'observer librement" —avec mesure de réciprocité pour les tunisiens en Espagne— et l'autre (article 14) plus important puisqu'il précise que "tous les religieux qui passeront de Rome à Tunis jouiront de la protection du consul d'Espagne, tant pour leur personne que pour leurs biens", qu'ils seront libres et qu'ils pourront "exercer le culte de leur religion sans aucun empêchement, commo ceux des autres nations amies de la Régence"<sup>41</sup>; et, dans les années suivants, la cour de Madrid obtient du pape Pie VI deux mesures qui confirment l'importance de l'Espagne dans la défense des intérêts catholiques à Tunis: la création d'une paroisse espagnole (bref du 4 août 1797), l'autonomie de l'hôpital des Trinitaires d'Espagne (bref du 17 avril 1798)<sup>42</sup>.

Ce recul de la France dans son rôle traditionnel de protectrice des catholiques en Tunisie s'explique par les turbulences apportées par les idées révolutionnaires dans le fonctionnement du consulat français de Tunis: en 1796, l'envoyé extraordinaire du Directoire "en Barbarie", D'Herculais, révoque le consul Devoize —en poste depuis 1792— qui est accusé d'amitiés royalistes et "d'aller à la messe"<sup>43</sup>; et le même personnage fait fermer la chapelle consulaire<sup>44</sup>. Mais les ar-

<sup>40</sup> APF-SR Barbaria, vol. 7, 435, 20 décembre 1767; *ibidem*, 472, 30 juin 1769; 687, 688, 26 juillet 1775; *ibidem*, vol. 9, 537, 2 mai 1798.

<sup>41</sup> Texte de ce traité hispano-tunisien de janvier 1791 in A. Rousseau, *op. cit.*, pág. 468-474.

<sup>42</sup> APF-SR Barbaria, vol. 9, 497, 4 août 1797; *ibidem*, 535, 17 avril 1798.

<sup>43</sup> A. Rousseau, *op. cit.*, pág. 234.

<sup>44</sup> Y. Debbasch, *op. cit.*, pág. 100. Devoize reviendra comme consul à Tunis en octobre 1797.

chives de la “Propagande” ne mentionnent pas pour Tunis de lutte ouverte entre les Capucins italiens et les nouvelles autorités consulaires acquises à la Révolution, à la différence de ce qui se passe à Tripoli où les missionnaires catholiques —des Franciscains également originaires d’Italie— récusent la protection du consul de France parce qu’il est “républicain”, et finissent par obtenir celle du représentant de l’Espagne, malgré les protestations du pacha Karamanli qui dans cette querelle soutient le patronage de la France sur la mission...<sup>45</sup>

Quant à la paroisse espagnole de Tunis, nous la connaissons surtout à travers les Archives Générales des Capucins à Rome qui évoquent les conflits de juridiction survenus entre les responsables de la mission et les prêtres chargés de cette nouvelle circonscription ecclésiastique<sup>46</sup>. Paroisse qui possédait seulement deux lieux de culte, la chapelle de l’hôpital trinitaire et celle du consulat hispanique, qui ne comprenait à ses débuts que vingt-quatre fidèles —les familles du consul, du viceconsul et celles des employés italiens du consulat—<sup>47</sup> et qui était placé sous la juridiction du patriarche des Indes, vicaire général des armées royales d’Espagne, lequel pouvait déléguer pour le représenter un prêtre portant le titre de “parochus castrensis” (curé des armées): ce sera à partir de 1799 l’administrateur de l’hôpital, un Père trinitaire qui remplira cette fonction<sup>48</sup>.

Situation qui provoquera plusieurs fois des querelles d’attribution entre ce “curé de la paroisse espagnole” et les Capucins à propos de l’exercice du culte, de la distribution des sacrements soit aux esclaves

<sup>45</sup> Sur cette affaire de Tripoli où, pendant la Révolution, la France et l’Espagne s’affrontent au sujet de la protection de la mission catholique, abondants documents in APF-SR Barbaria, vol. 9, Tripoli, 224, 15 février 1794; 239, 19 juin 1795; 243, 24 avril 1794; 248, 19 mai 1794; 271, 8 octobre 1794; 275, 10 octobre 1794; 279, 6 novembre 1794; 281, 13 novembre 1794; 293, 27 juin 1795; 301, 6 février 1795; 304, s.d. (1795); 311, 26 février 1795; 369, 24 décembre 1795.

<sup>46</sup> Anselme des Ares, *op. cit.*, consacre le chap. IX, págs. 34-38, aux Trinitaires espagnols à Tunis (1720-1818) et à la survivance de la paroisse espagnole.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pág. 37. D’après l’auteur, le consul d’Espagne à Tunis en 1799 était Ventura Buzaran et le vice-consul, son parent, Ignace Buzaran.

<sup>48</sup> *Ibi dem*. Il s’agissait en 1799 du Père Gabriel de Santo-Colomo.

ves, soit aux hommes libres, et des cérémonies: nous en trouvons mention dans les archives de l'Ordre, d'abord en 1803, peu après la création de ladite paroisse, dans des correspondances échangées entre le vice-préfet de Tunis, le Père Alessandro da Massignano, et la Congrégation de la "Propagande", et ensuite, beaucoup plus tard, en 1845, dans une réponse de la même Congrégation à Mgr. Sutter, où il est précisé que depuis 1797-1798 "les Espagnols ne dépendent plus du Préfet apostolique" et qu'aujourd'hui encore (1845) "la nation espagnole est partout indépendante dans ce Vicariat"<sup>49</sup>.

Le rappel au milieu du 19<sup>ème</sup> siècle de ce privilège accordé à l'Espagne une cinquantaine d'années auparavant ne doit pas étonner, car, si l'hôpital trinitaire avait disparu à Tunis — nous allons le voir — en 1817-1818 en même temps que l'esclavage des chrétiens captifs, par contre la paroisse espagnole avait survécu. En effet, le dernier administrateur trinitaire, le Père Benito, était resté jusqu'à sa mort, survenue en août 1832, pour deservir la chapelle du consulat d'Espagne; et avant de disparaître lui-même, il avait transmis ses fonctions de "curé des armées" à un autre prêtre espagnol, en résidence à Tunis chez son frère, Don Juan Val Delmoro. Ce dernier ne mourra qu'en janvier 1852, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, après avoir maintenu la fiction d'une paroisse espagnole car, selon le Père Anselme des Arcs dont le jugement en ce domaine reste fort réservé, ce dernier curé "castrensis" n'avait "jamais été reconnu comme tel par la cour de Madrid, et cette circonstance l'avait obligé à demander au Vicaire Apostolique (Sutter) de le recevoir dans la maison de la mission, tout autre moyen d'existence lui faisait d'ailleurs défaut"<sup>50</sup>.

A Tunis comme à Alger, le déclin de la course barbaresque amène la disparition progressive de l'esclavage chrétien, phénomène accéléré, nous l'avons vu<sup>51</sup>, par les démonstrations navales de l'Occident.

<sup>49</sup> Ag. Cap. Rome, H 100, I, c. 5, n.º 140, 30 avril 1803, lettres de la S.C. en réponse à une lettre du Père Alessandro da Massignano datée du 4 avril 1803. *Ibidem*, n.º 159, 31 mai 1845, réponse de la S.C. à Mgr. Sutter.

<sup>50</sup> Anselme des Arcs, *op. cit.*, pág. 38.

<sup>51</sup> Voir *supra* note (22).

La fermeture des hôpitaux et le départ des Trinitaires espagnols se produisent alors, à Alger, nous le savons déjà, en 1816 et à Tunis au cours des années 1817-1818: le bâtiment de l'hôpital trinitaire redevient propriété beylicale jusqu'en septembre 1833 où il est cédé, sur la demande du consul de France, par Hussein-Bey aux Capucins qui vont y édifier une église paroissiale terminée en 1837, Sainte-Croix, du nom de la première paroisse catholique du 17<sup>ème</sup> siècle<sup>52</sup>.

Les rivalités franco-espagnols au Maghreb pour la protection des missions catholiques cesseront après 1830 en raison du changement de situation juridico-politique de ces minorités religieuses. Après la conquête française d'Alger, le gouvernement de Louis-Philippe contrecarrera les projets de la "Propagande" qui consistaient à rétablir le vicariat apostolique et à le confier à des Lazaristes français: Paris obtiendra en 1838 la création à Alger d'un évêché de statut concordataire. Quant à la mission de Tunisie, elle se trouve replacée dans la législation antérieure des "capitulations", alors que le pays demeure, théoriquement jusqu'en 1881, en dehors de l'influence française: c'est la France qui demandera à Rome la création en 1843 d'un vicariat apostolique, qui fera décerner à son responsable un titre épiscopal "in partibus infidelium" et qui, faute de n'avoir pu y faire nommer son candidat, l'abbé François Bourgade, financera par le biais de l'oeuvre lyonnaise de la "Propagation de la Foi" le budget du nouvel évêque italien, Mgr. Sutter, qui restera à Tunis jusqu'à l'arrivée de Mgr. Lavigerie en 1881<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Texte de la décision beylicale in Anselme des Arcs, *op. cit.*, p. 107-108. Elle est datée du 3 septembre 1833. La première église Sainte-Croix qui servait de paroisse depuis 1662 était la chapelle du bain du même nom, elle avait été bénie par le lazariste Jean Le Vacher le 11 décembre 1662. Voir à ce sujet, P. Grandchamp, "A propos du plus ancien sanctuaire catholique de Tunis" in *Revue Tunisienne*, année 1943, n.° 53-54, p. 57-58. Après le transfert de la paroisse Sainte-Croix dans l'ancien hôpital trinitaire, la première église deviendra la chapelle de l'Ecole des Frères de la Doctrine Chrétienne, dont l'installation date de 1855.

<sup>53</sup> Sur la création du diocèse d'Alger en 1838 et sur la transformation de la préfecture de Tunisie en vicariat apostolique, ainsi que sur le rôle joué par l'abbé François Bourgade en Algérie et en Tunisie de 1838 à 1858, nous renvoyons à notre article des *Mélanges offerts au Professeur Jean-Louis Miegé*, Publications de l'Université de Provence, 1992 (sous presse), P. Soumille, "Les multiples activités d'un prêtre français au Maghreb: l'abbé François Bourgade en Algérie et en Tunisie de 1838 à 1859"

## RESUMEN

Este artículo profundiza en el tema del trabajo previamente publicado por el prof. Míkel de Epalza (1). Las fuentes documentales se han extraído de los archivos de la *Sacra Congregazione di Propaganda* y de los de los Capuchinos en Roma. En ambos archivos se puede encontrar múltiples evidencias de cómo España y Francia se enfrentaron a fondo, en Argel y Túnez, durante los turbulentos finales del siglo XVII y principios del XIX, al intentar cada país mantener o consolidar su Patronazgo religioso sobre las minorías católicas en aquellas Regencias, donde la influencia otomana era todavía predominante.

El estudio expone con abundantes ejemplos cómo, en todo el Magreb turco, la crisis revolucionaria de Francia envenenó las ya tensas relaciones entre los lazaristas franceses (frailes misioneros) en Argel, los capuchinos italianos en Túnez y los trinitarios españoles, que dirigían hospitales para esclavos cristianos en ambas ciudades.

(1) "Nota sobre consecuencias hispano-magrebíes de la Revolución Francesa", en *Awraq*, XI, 1990, pp. 171-174.

## ABSTRACT

This paper goes further into the matter of a previously published paper by Professor Míkel de Epalza. Source materials were drawn from the archives of the *Sacra Congregazione di Propaganda* and those of the Capuchins in Rome. In both record office one can find much evidence of how France and Spain were keenly vying with one another in Algiers and Tunis, during the troubled times between the late 18th and the 19th century, as each nation tried to maintain or strengthen its religious patronage over Roman Catholic minorities in these Regencies where Ottoman influence was still predominant.

The paper explains with many examples how, throughout the Turkish Maghreb, the revolution crisis in France embittered relations that were already strained between French Lazarists (the Mission Priests) in Algiers, Italian Capuchins in Tunis and Spanish Trinitaires who runned hospitals for Christian slaves in both cities.



**N O T A S**  
**Y**  
**D O C U M E N T O S**





## IN MEMORIAM AL PROF. JUAN MARTÍNEZ RUIZ

### Notas sobre su bibliografía

MANUEL ESPINAR MORENO

Universidad de Granada

El Prof. Juan Martínez Ruiz nació en Granada el 10 de noviembre de 1922 y falleció en la misma ciudad el 15 de febrero de 1992, donde cursó sus estudios de Primera Enseñanza en el Colegio de Nuestra Señora del Carmen y los de Bachillerato en el Instituto “Padre Suárez”.

Se licenció en Filosofía y Letras en esta Universidad y alcanzó el grado de Doctor el 24 de abril de 1952 en la Universidad de Madrid. Este trabajo, dirigido por el Dr. D. Manuel Alvar López, va a marcar una de sus líneas de trabajo. La concesión del Premio “Menéndez Pelayo” de 1952 supuso un acicate y un reconocimiento a su profunda labor investigadora. El título de la tesis *Lengua y Literatura de los judíos sefardíes de Alcazalquivir* se fue plasmando en su estancia en Alcazalquivir y otras tierras del antiguo Protectorado de España en Marruecos, donde, a partir del año 1946, vivió el Prof. Martínez Ruiz junto a otros jóvenes profesores con los que desde entonces mantuvo una estrecha amistad. El traslado de residencia a Alcazarquivir se produjo al obtener una plaza de profesor por concurso en el Centro Oficial de Enseñanza Media convocada por la Delegación de Educación y Cultura de Tetuán, este hecho sería muy importante en su vida pues le llevó a conocer y relacionarse con otros jóvenes profesores e investigadores como Juan Vernet Ginés, Rafael Cabanás Pareja, Emilio García Gijón, etc., con los que siempre mantuvo una gran amistad e intercambios culturales.

Poco después obtuvo una beca de la Dirección General de Relaciones de Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores, en 1954, para

estudiar en Aquisgrán, y en este mismo año fue nombrado Inspector de Enseñanza Media Española de la zona del Protectorado, fijando su residencia en Tetuán, donde finalizaría la labor que culminó en su tesis.

Otras actividades intelectuales le encaminaron hacia el estudio del judeo-español y del árabe marroquí y posteriormente, visitaría asiduamente Granada, donde estuvo siempre en contacto con los Departamentos de Filología Románica y de Semíticas de nuestra Universidad, y también recogió abundante material de los archivos granadinos. Completó su etapa en Melilla como Catedrático Numerario de Lengua y Literatura Españolas del Instituto Hispano-Marroquí de Bachillerato, donde fue Director de 1968 a 1974. Fue nombrado más tarde Delegado Especial del Ministerio de Educación y Ciencia en Melilla, de 1972 a 1974, pasando a la Universidad de Granada, donde ejerció como Profesor Titular hasta su muerte. Desde 1948 dedicó parte de su tiempo a profundizar en los temas relacionados con el judeo-español y el árabe marroquí, buena prueba de ello lo tenemos en los trabajos publicados en Mauritania, Boletín de la Sociedad Científica de Alcazarquivir, Tamuda, Revista de Educación, Ibérica, Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, Archivo de Filología Aragonesa, Miscelánea Filológica ofrecida a Mons. A. Grieria, Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas, Archivum XII, Revista de Filología Española, Cuadernos de La Alhambra, Cuadernos de la Cátedra Feijoo, Revista de Enseñanza Media, Archivo Teológico Granadino, Boletín de la Real Academia Española, etc., además de asistir a numerosos congresos nacionales e internacionales que fueron perfilando la figura de Juan Martínez Ruiz.

Su actividad docente e investigadora ha sido amplia y ejemplar, desarrollando una investigación que abarca una gran cantidad de parcelas de la Filología Románica y del Arabismo, como ha sido puesto de manifiesto en el libro editado por el Departamento de Filología Románica de la Universidad de Granada *Estudios dedicados al Profesor Juan Martínez Ruiz*, conjunto de trabajos de especialistas en una amplia gama de materias que permiten conocer las disciplinas investigadas por el Prof. Martínez Ruiz y los contactos que mantuvo

con tales especialistas, fruto sin duda de su gran calidad humana y científica.

La *Bio-Bibliografía del Prof. Juan Martínez Ruiz* nos ha permitido profundizar en su vida y su obra, sus relaciones humanas y científicas, su preparación, su magisterio. Se recogieron hasta 1989 un total de 162 trabajos, a los que hay que añadir otro número importante hasta el momento de su fallecimiento. El índice cronológico de publicaciones es muy interesante, pero, por ser largo y exhaustivo, lo omitimos, aunque recomendamos su consulta por las perspectivas que aporta.

Llama la atención su labor investigadora desde las tierras africanas y su continuo esfuerzo y tesón para obtener unos resultados tan novedosos y sólidamente documentados, porque visitaba los archivos y sobre este material aplicaba un estudio de gabinete. En este sentido resaltan las líneas sobre la civilización árabe-andaluza, el zéjel, las interferencias árabe-andaluzas, la toponimia, la Filología, las bibliotecas, la morfología, la lengua catalana, el léxico granadino, los textos judeo-españoles, las escrituras bilingües, la poesía sefardí, las cartas de dote y arras, las tradiciones y evoluciones filológicas, etc. Por tanto, desde 1948 comenzaron sus trabajos sobre el reportaje de la civilización árabe-andaluza, los frutos de ambas culturas expresados en el zéjel, reportajes marroquíes como el titulado Sol y Luna, las interferencias de aquellas reminiscencias en nuestro Romancero; comenzaron sus primeros trabajos sobre la Toponimia árabe granadina en el siglo XVI. A todo esto fue añadiendo otros aspectos pedagógicos sobre la lengua española y su influencia en la enseñanza media en las tierras del Protectorado, aspectos lingüísticos del judeo-español de Alcazarquivir, que nos demuestran los enormes trabajos de campo y encuestas urbanas para conocer de viva voz los fundamentos de aquella larga y rica tradición hablada y escrita; profundizó por tanto en el habla hablada y escrita con el fin de enseñar a sus alumnos todas aquellas cuestiones, y a todo aquello fue añadiendo otros aspectos investigadores basándose en los documentos de archivo que iba recogiendo sobre todo en sus estancias granadinas. La morfología del judeo-español y los textos recogidos le permitieron realizar va-

rios trabajos que todavía hoy mantienen toda su vigencia tanto en la prosa como en el verso. Pero desde 1964 comienza el Prof. Martínez Ruiz a profundizar sobre todo en el tema morisco, dándonos excelentes trabajos que todavía mantienen su validez, como las notas sobre el refinado de la caña de azúcar, los inventarios de bienes moriscos, la indumentaria y ropa moriscas, la antroponimia morisca, que culminarían con un excelente libro titulado *Inventario de bienes moriscos del Reino de Granada (siglo XVI). Lingüística y civilización*. Madrid, 1972.

Otras investigaciones le llevaron a insistir en el estudio de las bibliotecas, los topónimos, la edición de documentos fundamentales para el estudio de algunos personajes, las imprentas, los cautivos de moros, las ediciones inéditas de cartas y otros materiales relacionados con su labor docente.

A partir de 1973 el Prof. Martínez Ruiz inicia la edición, junto con su esposa, Joaquina Albarracín Navarro, y otros colaboradores, de una gran cantidad de documentos árabes, aljamiado-mudéjar y bilingües que le llevan a darnos a conocer la farmacopea, la latinidad norteafricana, nuevas aportaciones léxicas, la toponimia mayor y menor, las ropas y alhajas de judíos, mudéjares y moriscos, los arabismos y los mozarabismos en las tierras de la Alpujarra y en el Reino de Granada, el léxico artesanal, etc. Hay que destacar desde 1981 cómo su labor se fue centrando en el estudio de la toponimia y antroponimia, de las que nos ha legado un rico acervo que ha permitido iniciar un camino del que se están obteniendo unos satisfactorios resultados. La colaboración de historiadores y lingüistas ha puesto de manifiesto que los estudios interdisciplinares permiten obtener visiones y resultados válidos y prometedores. En el campo de la Toponimia ha logrado devolver a esta disciplina un interés esencial entre los investigadores que supone un reto enorme para futuros trabajos, por su parte el profesor Martínez ha sentado unas sólidas bases para continuar esta sugestiva línea de investigación.

Como hemos podido ver en los trabajos realizados por este insigne profesor granadino su dedicación constante al estudio y a la investigación desde muy temprano estuvieron dedicados a temas de judeo-es-

pañol y árabe marroquí, sobre el que dictó varios cursos, le llevaron a profundizar en los arabismos, bilingüismo de los sefardíes, etc. Su estancia en las tierras de Alcazarquivir, Tetuán, Melilla y otras poblaciones, marcaron la vida y el desarrollo cultural de este profesor granadino, temas a los que siempre tuvo especial cariño y que a lo largo de su amplia labor investigadora siempre dedicó un apartado especial por el recuerdo que profesó a sus amigos de allende el Estrecho.

La labor del Prof. Martínez Ruiz ha sido tan amplia que le ha superado; quedan muchos trabajos en prensa, de los que esperamos que pronto vean la luz.

Su asistencia a Congresos ha sido permanente y hasta poco antes de su desaparición estuvo trabajando en la preparación de una ponencia. No se pueden olvidar tampoco otras actividades como conferencias y artículos de revista de las que no llegó a ver algunos. Por último, ha dejado inconclusas una serie de investigaciones a falta de pequeños detalles de elaboración, como son nuevos materiales árabes sobre varias zonas granadinas, estudio de bibliotecas, cuestiones de farda, estudio sobre los italianos en el reino de Granada, materiales sobre la zona de Baza, etc.

El Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino y el Departamento de Filología Románica han perdido un profesional y un investigador. Su muerte nos ha conmovido a todos los que tuvimos el privilegio de acercarnos con detalle a la gran persona que fue. Estas líneas sólo nos permiten esbozar una semblanza de Juan Martínez Ruiz entre las numerosas facetas de su rica personalidad y abundante investigación. Un conocimiento más profundo requiere un trabajo mucho mayor. La estancia del profesor Martínez Ruiz en las tierras norteafricanas le llevó a aprender árabe marroquí cuyo dialecto conoció de manos de D. Antonio Ortiz Antiñolo, traductor e intérprete oficial del Servicio de Intervención, obtuvo el título de Diplomado en Árabe Dialectal Marroquí en el Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán y más tarde en Granada cursó estudios de Árabe Literal. Todo este amplio y rico bagaje le colocan entre los mejores investigadores junto con su maestro D. Manuel Alvar sobre el judeo-español, los arabismos, toponimia y antroponimia del Reino de Granada.



## LOS MANUSCRITOS ARABES DE MAURITANIA

**M.<sup>a</sup> ISABEL FIERRO**

CSIC. Madrid

El 19 de diciembre de 1989 comenzó en Nouakchott la primera fase del proyecto “Manuscritos árabes de Mauritania” dentro del programa de Cooperación Cultural, Educativa y Científica vigente entre España y Mauritania. En esa fecha, el Institut Mauritanien de la Recherche Scientifique (IMRS) hizo entrega a la Embajada de España en Nouakchott, cuyo titular era entonces D. Manuel Gómez de Valenzuela, de 252 manuscritos para su envío al Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (ICMA) con vistas a su catalogación, microfilmación y restauración. Venía así a culminar un proceso comenzado en 1988 por iniciativa del antiguo Instituto Hispano-Árabe de Cultura (actual ICMA) y con la participación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), del Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales (ICRBC) y de la Dirección de Archivos Estatales (DAE). Los días 25 y 30 de junio de ese año visitaba Mauritania una misión técnica (formada por miembros de los organismos mencionados<sup>1</sup>) encargada de evaluar las posibilidades de cooperación hispano-mauritana en materia de manuscritos árabes. A la vista de los informes presentados se decidió finalmente que el proyecto se centraría en los manuscritos actualmente conservados en el IMRS y procedentes de unas 84 bibliotecas del país. Dada la ausencia en el IMRS de medios adecuados para llevar a cabo la labor de

<sup>1</sup> A saber: J. Pérez Lázaro, Secretario General del antiguo IHAC; M.<sup>a</sup> I. Fierro Bello, Colaborador Científico del CSIC; Fernando de la Ossa Díaz, Técnico del servicio de microfilm de la DAE; A.R. de Soto de la Mano, Técnico del ICRBC; V. Aguilar Sebastián, becaria del CSIC.

catalogación, microfilmación y restauración, se decidió que en una primera fase dicha labor sería realizada íntegramente en España, al tiempo que se preveía la formación especializada de personal mauritano y la puesta en marcha de dos laboratorios (uno de restauración y otro de microfilmación) en el IMRS, de manera que el trabajo de las fases siguientes pudiese llevarse a cabo en Mauritania<sup>2</sup>.

Por lo que se refiere a la labor de catalogación prevista como inicio de la primera fase, su realización fue adscrita al Dpto. de Estudios Arabes del Instituto de Filología del CSIC. El punto de partida era la inexistencia de un catálogo de los manuscritos del IMRS. En efecto, cuando la misión visitó sus instalaciones en 1988, las únicas guías existentes para conocer el contenido de la biblioteca del IMRS era el libro de registro, así como un ejemplar de la obra de U. Rebstock, *Rohkatalog der arabischen Handschriften in Mauretania* (Tübingen, 1985)<sup>3</sup>, en la que se incluyen 206 mss. pertenecientes al IMRS. En enero de 1990 se tuvo conocimiento de la publicación de un catálogo de 3134 manuscritos del IMRS, realizado por C.C. Stewart, Sidi Ahmad Ould Ahmad Salim y Ahmad Ould Muhammad Yahya<sup>4</sup>. La existencia de este catálogo hacía redundante la repetición de un trabajo ya realizado, razón por la cual se acordó que el CSIC sólo se ocuparía de preparar las cabezas de identificación de las microfichas. Esta labor ha sido llevada a cabo por Laila Benyahia, Profesora de Arabe en la Escuela de Idiomas de la Universidad Complutense, bajo la supervisión de M. Marín, Directora del Dpto. de Arabe del Instituto de Filología del CSIC. Tras su finalización en mayo de 1990, los manuscritos pasaron al DAE para su microfilmación, y posteriormente al ICRBC para su restauración. En febrero de 1992 se

<sup>2</sup> Esta fase del proyecto ha quedado suspendida.

<sup>3</sup> En este *Rohkatalog* se da la referencia de manuscritos pertenecientes a diversas bibliotecas de Mauritania. Posteriormente ha aparecido el primer fascículo del catálogo completo: *Katalog der arabischen Handschriften in Mauretania*. Bd. I, bearbeitet von U. Rebstock u.a., Stuttgart: Beiruter Texte und Studien 30, 1988.

<sup>4</sup> *Catalogue of Arabic manuscripts at the Institut Mauritanien de Recherche Scientifique - Qā'imāt al-si'illāt al-'arabiyya min al-Ma'had al-Mawritānī li-l-baḥṭ al-'ilmī*, 3 vols., Urbana y Nouakchott 1989. Sobre cómo se pudo llevar a cabo este proyecto, v. *Topic* 186, págs. 53-5 "Preserving Mauritania's past" y el diario *Chaab* de fecha 14 de mayo de 1990.



ha hecho entrega de los mss. restaurados al IMRS. Microfilms de estos mss. están depositados en la “Biblioteca Islámica Félix M.<sup>a</sup> Pareja” del ICMA y sus referencias han ido apareciendo en los últimos números de los *Cuadernos* de dicha Biblioteca.

La importancia e interés de los manuscritos árabes de Mauritania ha sido puesta ya de relieve por diversos investigadores como L. Massignon, H.T. Norris<sup>5</sup> y C.C. Stewart<sup>6</sup>. Esa importancia no se limita a la historia nacional de Mauritania y al hecho de que esos manuscritos arrojan luz sobre la penetración del Islam en el Africa Occidental y sus características desde el punto de vista religioso e intelectual. Sus estrechas relaciones con el Islam norteafricano implican asimismo una conexión con la actividad intelectual llevada a cabo en la Península Ibérica cuando una parte de ella se llamaba al-Andalus y así no es de extrañar que entre los manuscritos conservados en el IMRS encontremos copia del tratado de agricultura de Ibn Luyūn o del *Kitāb al-Mustaʿīn* de Ibn Buklārī<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> V. por ejemplo la introducción a su traducción de la obra del viajero y místico mauritano Ibn Tuwayr al-ʿYanna (s. XIII/XIX), *Rihlat al-munā wa-l-minna*, titulada *The Pilgrimage of Ahmad son of the little bird of Paradise. An account of a 19th century Pilgrimage from Mauritania to Mecca*, Warminster, 1977. V. también M.<sup>a</sup> I. Fierro, “The contact with the West of a Mauritanian traveller”, *The Maghreb Review* (en curso de publicación).

<sup>6</sup> Además del catálogo ya mencionado, Stewart es autor de varias monografías sobre Mauritania, así como el responsable de la microfilmación de la biblioteca Sidiyya de Boutilimit, de la que hay copia en la Universidad de Illinois.



## NOTA BIBLIOGRAFICA

**M.<sup>a</sup> ISABEL FIERRO**

CSIC. Madrid

Ruthven, Malise, *A Satanic Affair. Salman Rushdie and the Wrath of Islam*, London: The Hogarth Press, 1991 (la primera edición apareció en 1990 en Chatto and Windus).

Webster, R., *A Brief History of Blasphemy. Liberalism, Censorship and "The Satanic Verses"*, Southwold: The Orwell Press, 1990.

Los dos libros aquí reseñados han sido escogidos, dentro de la ya abundante literatura sobre el caso Rushdie, por varias razones: calidad, claridad, información fiable, pero especialmente porque, dentro de la variedad de actitudes "occidentales" ante el caso Rushdie, sus autores huyen de clichés, de descalificaciones fáciles, de fanatismos e intolerancias, invitando a una reflexión sobre la reacción habida en la sociedad occidental y a un debate sobre los argumentos presentados no tanto por los musulmanes como por los "occidentales".

La obra de Ruthven se divide en 6 capítulos, precedidos por un prólogo y seguidos por unas conclusiones, un apéndice (*Afterword*), fuentes, agradecimiento e índice. Escrita la primera edición con anterioridad a la obra de Webster, en su segunda edición Ruthven llama la atención sobre la obra de éste, considerándola una aportación fundamental al debate (por su parte, Webster cita con frecuencia la obra de Ruthven). Ruthven es un excelente periodista que ha conseguido escribir un libro que combina "amenidad" y seriedad. Su narración del "asunto Rushdie" traslada al lector a los distintos lugares (Gran Bretaña, India, Pakistán, Irán...) donde han ido teniendo lugar las distintas fases de la historia, ofreciendo junto a la secuencia de los acontecimientos

tecimientos una información bien documentada sobre los motivos que hubo detrás de los actos de los distintos protagonistas.

En el prólogo ya pone de relieve el hecho decisivo de que los musulmanes británicos proceden en su mayoría del subcontinente indio, miembros de una comunidad cuya identidad se ha forjado en un ambiente relativamente hostil, estando en conflicto permanente con las expresiones polimorfos del panteísmo hindú y bajo constante amenaza de perder su identidad; una comunidad también que, al no ser el árabe (la lengua del Corán) su lengua hablada, ha revestido de especial importancia a la figura del Profeta. Dado que Rushdie procede de esa comunidad, Ruthven se pregunta hasta qué punto el escritor indio subestimó el impacto que podían causar sus palabras o si quiso provocar deliberadamente con objeto de llamar la atención sobre los crímenes e hipocresías que se cometen en nombre del Islam. Con objeto de contestar a esas preguntas, dedica el capítulo I (*Satanic fictions*) a describir el contenido de *The Satanic Verses*, haciendo referencia a los libros anteriores de Rushdie y mostrando cómo en todos ellos ha atacado el extremismo religioso en general a través de un caso concreto, el extremismo religioso musulmán. En *The Satanic Verses*, Rushdie pretende subvertir las certidumbres religiosas absolutistas por una teología de la duda, al tiempo que analiza la experiencia de la emigración (su propia experiencia, aunque su "emigración" no estuvo motivada por razones económicas), experiencia que suele traer consigo la pérdida de las certidumbres y del absolutismo moral. En el libro ocupan también un lugar importante las ideas de Rushdie respecto a la "misión" del artista, llegando a decir por boca de uno de sus personajes: "A poet's work is to name the unnameable, to point at frauds, to take sides, start arguments, shape the world and stop it from going to sleep. And if rivers of blood flow from the cuts his verses inflict, then they will nourish him". Pues bien, al menos veintiún personas murieron en la agitación anti-Rushdie (p. 25). Concluye Ruthven que, si bien es absolutamente legítimo cuestionar las pretensiones de verdad de todas las religiones, incluido el Islam, cabe preguntarse si el tono empleado por el autor fue el adecuado y si en el caso de haber desplegado mayor tacto, no habría conseguido molestar a los extremistas religiosos sin ofender al musulmán común. El

capítulo II (*Honour and Shame*) investiga la reacción psicológica de los musulmanes, especialmente los británicos, señalando cómo muchos de ellos compararon los sentimientos provocados por la obra de Rushdie con lo que habrían sentido si una mujer de su familia hubiera sido violada. Para entender esta reacción hay que tener en cuenta el lugar tan especial que el profeta Muḥammad ocupa en los sentimientos y afectos de los musulmanes, especialmente en el subcontinente indio, aspecto éste que ha sido estudiado por A. Schimmel (*And Muhammad is his Messenger. The veneration of the Prophet in Islamic piety*, University of North Carolina Press, 1990). La evidencia de que se dispone indica que los musulmanes se han sentido ultrajados no tanto por la “teología de la duda”, sino por lo que consideran insultos contra el Profeta. Este hecho fue el que les llevó a solicitar que se aplicara la ley británica contra la blasfemia, ley que se había aplicado pocos años antes por insultos contra la religión cristiana (caso de Mary Whitehouse). El capítulo III (*Islam in Britain*) estudia las diversas tendencias que conforman el Islam del subcontinente indio: Barelwis, Deobandis, Ahl-i-Hadith, Jamaat Tabligh ul Islam, Ahmadiyya, Mawdudi y su Jamaat-i-Islami, y que se reproducen en Gran Bretaña. Antes del asunto Rushdie, había poca unidad y simpatía entre las distintas tendencias. La publicación del libro “provided the Maududists and other hard-liners the opportunity to increase their influence, vindicating their thesis that no compromise was possible between the absolute truths of Islam and the falsehoods of the infidel, jahili West” (p. 68). Surge así una actitud de superioridad moral hacia todo lo occidental que compensa psicológicamente “for the experience of powerlessness: but it also reinforces Muslim isolation, the sense of being a people apart in a hostile world” (p. 72). El resto del capítulo está dedicado a tratar el caso Honeyford, (Bradford, abril de 1980) y que ya puso de relieve la sensibilidad de los inmigrantes, así como las dificultades de la política educativa multicultural no sólo por parte del gobierno, sino también por parte de los musulmanes (“It takes more than one to play multiculturalism”). El capítulo IV (*Conspiracy*) muestra cómo el libro *The Satanic Verses* había sido muy controvertido en la India incluso antes de su publicación, habiendo quien ya entonces avisó que el libro podía causar problemas. El 5 de

octubre, el libro fue prohibido por Rajiv Gandhi. En entrevistas concedidas antes a medios de comunicación indios, Rushdie desestimó que su obra se debiera prohibir en la India en función de la delicada situación existente entre las comunidades religiosas, diciendo "...it would be absurd to think that a book can cause riots. That's a strange sort of view of the world" (p. 86). Sin embargo, Ruthven menciona varios casos de libros que han provocado conflictos entre las comunidades religiosas indias (pp. 87-8), dando lugar a que apareciese en el código penal indio un artículo en el que se dice: "Whoever, with deliberate and malicious intention of outraging the religious feelings of any class of citizens of India, by words either spoken or written or... otherwise, insults or attempts to insult the religion or the religious beliefs of that class, shall be punished with imprisonment... or with a fine... or with both" (pp. 86-7). Aunque está claro que los motivos de Rajiv Gandhi en prohibir el libro eran parcialmente políticos (elecciones generales en noviembre de 1989 y la posibilidad de perder los votos de los musulmanes), es difícil imaginar cómo podría haber actuado de manera distinta, dada la explosiva situación religiosa de la India: en este sentido, el novelista nigeriano y Premio Nobel Wole Soyinka afirmó que, teniendo en cuenta dicha situación religiosa, él también como Gandhi habría prohibido el libro. La reacción habida en la India fue la que desencadenó la que se produjo en Gran Bretaña. La Jamaat-i-Islami intentó conseguir que el libro fuera prohibido en Gran Bretaña, presionando a los gobiernos musulmanes a través de la "Organización de la Conferencia Islámica" y de Arabia Saudí (país que había logrado parcialmente prohibir la difusión de la película *Death of a Princess*). Los ataques escritos por los Mawdudistas contra Rushdie insistían en que era un traidor a su propia comunidad, utilizando los mismos argumentos que utilizan los extremistas sionistas contra los judíos que critican a Israel (p. 93). La teoría de una conspiración para minar el Islam llegó a estar muy extendida entre los inmigrantes musulmanes: conspiración de Occidente contra el Islam en la que los judíos naturalmente juegan un papel importante. La petición de que Penguin retirase el libro y de que se aplicase la ley por blasfemia no fue aceptada ni por Penguin ni por el gobierno británico. Fue entonces cuando tuvo lugar la quema del libro de Rush-

die. En el capítulo V (*Ayatollahs of the North*), Ruthven afirma que el desarrollo de los acontecimientos mostró que los Mawdudistas y sus aliados estaban menos preocupados en proteger las sensibilidades de los musulmanes que en aumentar la agitación para ponerla bajo el control de los fundamentalistas (p. 107). El hecho de que la agitación provocada por el libro era terreno abonado para el fundamentalismo resalta especialmente en la conducta de Jomeini. Ruthven señala cómo anteriormente a la fetua apareció una reseña del libro en una revista iraní en la que no se acusa al autor ni de apostasía ni de blasfemia. La fetua es emitida en un momento en que el ayatollah estaba a punto de morir y veía la revolución en retroceso desde que en 1988 se había visto obligado a admitir el alto el fuego en la guerra con Iraq. Pero la fetua de Jomeini no fue reconocida universalmente. Por ejemplo, el muftí de Egipto Tantawi afirmó que ningún musulmán podía ser muerto sin un proceso en las debidas condiciones (“Would public opinion in the West, unanimously outraged by the *fatwa*, have acknowledged the right of an Islamic tribunal to condemn Rushdie?”, p. 153). Los saudíes tampoco apoyaron la fetua (pp. 115-7). Los musulmanes británicos sí se mostraron, en general, favorables a la fetua, actitud que empeoró todavía más las relaciones intercomunitarias. Ruthven presta especial atención a la doctrina de Shabbir Akhtar, a quien considera el portavoz más articulado de los musulmanes británicos. Esa doctrina se puede consultar en un libro escrito por Akhtar mismo (*Be careful with Muhammad! The Salman Rushdie affair*, Bellew, 1989). Su argumento principal es que la ley británica contra la blasfemia debe ser ampliada para proteger a los musulmanes: si hay leyes para proteger a las mujeres y a los negros, se debe proteger también a las doctrinas religiosas, ya que para muchas personas la religión es una parte tan indisoluble de su identidad como lo puede ser la raza o el sexo (p. 126). Ruthven reconoce que el argumento es bueno y que la evidencia muestra que a los musulmanes en Gran Bretaña no se les ha aplicado el mismo rasero que a judíos y cristianos en casos parecidos, pero concluye (contrariamente a Webster) que “in the interest of fairness, freedoms should be extended, not restricted” (p. 128), entre otras razones porque ampliar las leyes contra la blasfemia posiblemente crearía más problemas, especialmente en

los casos de los movimientos religiosos considerados “sectas”. El capítulo VI (*The Word and the Text*) explora el proceso de privatización de la religión y problemas que se derivan de la sacralización de los textos escritos. En las conclusiones, Ruthven resume la secuencia de los acontecimientos: la agitación empezó en la India y en Pakistán en forma que parece bastante espontánea, como respuesta a las entrevistas hechas a Rushdie antes de la publicación del libro. La Jamaat-i-Islami estuvo implicada desde el principio, intentando aumentar la agitación y fueron ellos los que alertaron sobre el libro a los musulmanes en Gran Bretaña. Una vez que la Jamaat se implicó, era lógico que intervinieran los iraníes, enemigos de los saudíes que apoyan a la Jamaat. Un elemento decisivo en todo el asunto ha sido el hecho de que la ley islámica apenas si contempla la posibilidad de que los musulmanes constituyan una minoría: “The Wrath of Islam which features so much in the world’s headlines today is not so much Marx’s cry of the oppressed, as the anguish of frustration” (pp. 154-5). Considera que los dirigentes de la comunidad islámica británica no han sabido explicar a dicha comunidad que la emigración les ha colocado fuera de la protección de la *dār al-Islām* y bajo la jurisdicción de nuevas leyes, de acuerdo con las cuales Rushdie no ha cometido ningún delito. Vuelve a insistir en que no le convence el argumento de que las leyes contra la blasfemia deben ser ampliadas para proteger a las religiones no cristianas, ya que el caso de Estados Unidos, país en el que no existen leyes contra la blasfemia, prueba que la religión florece y crece mejor cuando no está protegida por el Estado, concluyendo que en vez de mejorar la protección de la religión hay que mejorar la protección de la libertad de expresión. Concluye, por último, que Rushdie es responsable en parte de lo ocurrido, pues su conducta ha sido la de un “fundamentalista secular”. En el apéndice pasa revista a las reacciones habidas al escrito de Rushdie “In Good Faith”, publicado en febrero de 1990. Para los musulmanes, Rushdie “deliberately exploits the language of Orientalism, with its distorted images of Islam, in order to promote his *own*, post-modernist “religion of doubt”, namely secularism - a “religion”, they argue, that is already dominant in the West. The pain occasioned by Rushdie’s assault on Islam is unnoticed by his Western readers...” (p. 171); E. Said, aun-



que favorable a Rushdie, no ha dejado de preguntarse por qué un miembro de la cultura islámica se ha unido a las filas de los orientalistas. La protesta contra Rushdie habría sido un acto de “defensa cultural” por parte de los musulmanes británicos. Un posible punto de acuerdo parece ser el reconocimiento de que son las gentes, más que Dios, los que necesitan ser protegidos contra la blasfemia.

En este último punto, Ruthven deja ver la influencia ejercida por el libro de Webster, una apasionada y apasionante reflexión sobre la libertad de expresión en Occidente. En la introducción, Webster hace referencia al panfleto publicado por el “International Committee for the Defence of Salman Rushdie and his Publishers” titulado *The Crime of Blasphemy - Why It Should Be Abolished* (1989): está de acuerdo con la conclusión a la que llegan de que la ley contra la blasfemia existente en Gran Bretaña protege únicamente a los cristianos y por tanto no es adecuada para una sociedad multireligiosa; con lo que no está de acuerdo es que dicha ley deba ser abolida sin ser reemplazada por otra en la que se amplíe la protección a otras religiones. Las razones que le llevan a ser favorable a la formulación de una nueva ley contra la blasfemia son explicadas en los dos capítulos de la Parte primera. Si bien es cierto que las leyes contra la blasfemia han sido históricamente instrumento de represión religiosa, el hecho de que hayan caído prácticamente en desuso en la sociedad occidental se debe fundamentalmente a que han sido interiorizadas tanto cultural como psicológicamente. La existencia de esta interiorización (que ilustra con ejemplos, entre ellos el de que la propia editorial Penguin Books quemó un libro que había editado porque varios libreros lo encontraron ofensivo) coloca el asunto Rushdie en su verdadera perspectiva, porque nos recuerda que en nuestra sociedad la autoridad de la Iglesia y las sensibilidades de cristianos individuales están protegidas no tanto por la fuerza de la ley, sino por la manera en que las antiguas y aparentemente obsoletas leyes contra la blasfemia han sido interiorizadas. Otro elemento que hay que tener en cuenta es que en la sociedad occidental la conciencia individual ha ido adquiriendo casi la misma santidad de la que las Escrituras gozaron en otros siglos. Este proceso fue influido fundamentalmente por el Puritanismo, con su rechazo de la autoridad externa y su énfasis en la disciplina

interior. Los puritanos más rígidos recurrieron a la blasfemia como un instrumento necesario desde el punto de vista psicológico para abandonar el Cristianismo tradicional y llegar a la nueva religión de la conciencia. Esta apropiación religiosa de la blasfemia continúa hoy en día, en libros en los que determinados creyentes hacen públicos sus dudas privadas en un intento por ser honestos con Dios, sin tener en cuenta que sus libros contienen a menudo ataques ofensivos contra la imagen tradicional escrituraria de Dios que sigue siendo válida para muchos otros cristianos. No suele haber simpatía para estos últimos. Teniendo esto en cuenta, así como el hecho de que la blasfemia ha sido entronizada casi como una parte ortodoxa de la teología cristiana moderna, deja de resultar sorprendente el que encontremos tan difícil entender los sentimientos de miles de musulmanes *que se han sentido ofendidos por The Satanic Verses* (p. 30). Pero ese sentimiento es verdadero y es independiente de la fetua de Jomeini que debe ser condenada y rechazada. Es un sentimiento verdadero porque la mayor parte del mundo musulmán nunca ha pasado por el mismo tipo de revolución, centrada en la conciencia, que es una parte tan importante de nuestra experiencia histórica. Precisamente porque la fe de tantos musulmanes se basa en una autoridad externa y porque ellos identifican su tradición religiosa con todo lo que es emocionalmente rico, esos musulmanes están dispuestos a defender su tradición de forma apasionada y a veces rígida. Esa rigidez es la que a su vez ha despertado la furia de muchos intelectuales liberales que creen que su derecho a la libre expresión está siendo minado. Resumiendo: uno de los argumentos esgrimidos en el caso Rushdie no es correcto, a saber, que los británicos disfrutaban de una libertad ilimitada de blasfemar contra la religión cristiana, ya que dicha religión está defendida por la ley y por una serie de tabúes que han sido interiorizados profundamente. Al mismo tiempo, la teología de la "muerte de Dios" ha tendido a apropiarse de la blasfemia para sus propios fines. Por lo tanto, la abolición de las leyes contra la blasfemia no tendría el efecto de colocar a todas las religiones del país en el mismo nivel, sino que tendería a hacer más invisible la situación actual de desigualdad religiosa y a que las minorías religiosas se sintieran más amenazadas y en situación más precaria (p. 31). Es cierto que el hecho de que los

musulmanes o cualquier otro grupo se pueda sentir amenazado u ofendido por la publicación de una novela no es en sí una razón para suprimir esa novela. Pero también es cierto que sigue en pie la cuestión de si la blasfemia es en sí misma un instrumento que lleva a la verdad y de si el derecho de blasfemar contra una religión en particular o contra las religiones en general, es un derecho precioso que debe ser defendido a toda costa. Para poder contestar a esta pregunta hay que tener en cuenta el mundo histórico y político **real**. Hay una serie de situaciones en las que puede parecer a primera vista que hay que defender el derecho a blasfemar: por ejemplo, sociedades en las que una autoridad estatal tiránica es mantenida por una política de terror (caso de Ginebra en época de Calvino, de Rusia en época de Stalin). Sin embargo, aunque la blasfemia en estos casos pueda parecer deseable, no siempre es útil políticamente, ya que los que incurren en blasfemia contra regímenes represivos suministran a esos mismos regímenes el “Anticristo” que necesitan para unir a sus seguidores y redoblar su celo represivo, fortaleciendo el autoritarismo del régimen atacado (p. 33). La intención de Rushdie parece haber sido utilizar la blasfemia como una manera de atacar formas injustificables de rigidez política y religiosa, pero su libro ha tenido el efecto de fortalecer en vez de debilitar al fundamentalismo. Pero quizá lo más peligroso de todo el asunto ha sido la insensibilidad mostrada por el “establishment” intelectual occidental hacia el papel que la blasfemia ha jugado históricamente en las relaciones entre las tres religiones de Abraham. El caso más claro y mejor estudiado es el de los ataques “blasfemos” de los cristianos contra los judíos, ataques que Webster ejemplifica con una serie de ilustraciones, así como los ataques “blasfemos” de los protestantes contra la Iglesia Católica. La existencia de una tradición de blasfemia en Occidente que es obscena y violenta, profundamente autoritaria y llena de odio racial y religioso, hace que jugar a blasfemar pueda ser un juego destructivo y violento. Cada vez es más evidente que el odio occidental hacia los judíos está siendo transferido a los musulmanes. Dado que el Islam tiende a ser visto como una religión particularmente cruel y represiva, se ha asumido sin discusión que las blasfemias de Rushdie eran proferidas en el nombre de la vida, la libertad y la exhuberancia imaginativa. Sin

embargo, lo que los musulmanes ven en el libro de Rushdie es el odio que Occidente ha sentido por el Islam desde sus orígenes (p. 40).

El capítulo segundo está dedicado a analizar otro de los argumentos esgrimidos: la defensa de la libertad de expresión. El hecho de que haya habido una transferencia del odio del judío hacia el musulmán en la cultura secular occidental a partir de 1945 y que ese odio aumente con las “blasfemias” occidentales contra el Islam, no implica necesariamente que haya que suprimir *The Satanic Verses*, ya que la creencia en la “libertad de expresión” es extremadamente poderosa y tan preciada en Occidente como lo es el Corán en el Islam. Pero la cuestión de la libertad de expresión no deja de ser compleja. Frente a la postura liberal de defensa a ultranza de la libertad de expresión cabe recordar lo siguiente:

— No todos los intentos por limitar la forma en que las gentes expresan sus opiniones son necesariamente dañinos. Basta pensar en los casos en los que se restringe todo aquello que puede provocar odio racial, incitación al asesinato, etc.

— Es cierto que los artistas e intelectuales en las sociedades occidentales modernas disfrutaban de un grado de libertad que es extraordinario y sin precedentes. Pero no hay que olvidar que esa libertad es disfrutada tan sólo en contextos extremadamente limitados (por ejemplo: las obscenidades utilizadas por D.H. Lawrence en *El amante de Lady Chatterley*, no serían publicadas en un periódico, pp. 47-7). Hay que reconocer que no vivimos en una sociedad absolutamente libre ni disfrutamos de una libertad de expresión absoluta.

— Una sociedad democrática no está construida sobre capas de libertad que se acumulan unas sobre otras, sino sobre el gobierno de la ley que consiste en la privación selectiva de la libertad. No hay tanta diferencia entre una sociedad democrática y otra totalitaria: como dijo Orwell, la sociedad totalitaria perfecta es aquella cuyos ciudadanos están tan habituados al conformismo que no hay necesidad de que exista policía. Los ciudadanos de ese estado perfecto serían libres de hacer todo precisamente por su incapacidad para cambiar algo. Serían libres, por ejemplo, de blasfemar contra la religión del

estado y los gobernantes, sin duda, protegerían la libertad para blasfemar de una pequeña élite con dos objetivos: perpetuar el mito de libertad que dio legitimidad al régimen, y porque en una sociedad conformista toda crítica de la ideología dominante hecha en términos obscenos o desagradables para la mayoría tiene el efecto de reforzar el control social. La historia de la libertad de que disfrutamos es en gran medida la historia de una represión interiorizada (pp. 48-9).

Se ha presentado la batalla en torno a *The Satanic Verses* como una batalla entre la rigidez y el autoritarismo religioso por un lado, y por otro lado la tolerancia, flexibilidad y libertad democrática. Para Webster, sin embargo, no han sido los musulmanes los únicos en mostrar rigidez e intolerancia, y lo que se ha producido en realidad es una batalla entre dos formas de ideología esencialmente religiosa (p. 53), aunque una de ellas se presente como secular. La conciencia del novelista moderno es fundamentalmente religiosa: para él, la perfección y santidad de la literatura deben ser defendidas contra toda amenaza. Es otro ejemplo de la profunda interiorización de la conciencia religiosa que es central en nuestra revolución cultural. Nos encontramos, pues, ante una batalla entre dos facciones de la misma tradición religiosa, la de las tres religiones monoteístas (judía, cristiana e islámica). Lo que algunos liberales defienden es el derecho que ha sido siempre el más sagrado de la cultura religiosa monoteísta: el derecho a proclamar la superioridad de nuestra revelación y de insultar a los dioses adorados por culturas inferiores. Esos liberales no reconocen que en una democracia liberal sin Dios, la libertad de expresión de un novelista no puede quedar libre de las implicaciones morales y religiosas de lo que dice, y su postura puede ser interpretada como que el derecho del novelista de abogar por la tortura, violación, asesinato y genocidio debe ser defendido con tanto celo como su derecho a abogar por la libertad, la risa y el afecto. Una fe ciega en la absoluta bondad del arte en último término es tan peligrosa como la fe ciega en la bondad moral de Dios. Ello no implica que debamos aceptar toda forma de censura que los gobiernos quieran imponernos, ni las presiones de todo grupo contra una obra de arte. Lo que implica es que debemos dejar de proponer mitos liberales y reconocer abiertamente que la libertad de expresión absoluta no existe ni en esta socie-

dad ni en ninguna otra. En nuestra sociedad, la expresión artística y toda forma de expresión pública están restringidas no sólo por la ley sino también por frenos interiorizados de decencia, tacto y moralidad. Por su propia naturaleza, los artistas a menudo quieren desafiar esos frenos, ya que uno de los principales trabajos del artista no es defender el área de libertad del que disfrutamos, sino el de reapropiarse de las áreas de la imaginación y de la sociedad que han sido incorporadas por las fuerzas de la represión. Puesto que la imaginación humana no puede ser nunca restringida, los artistas siempre serán libres de unirse a las fuerzas de la subversión para hacer incursiones en los territorios ocupados de la mente. Pero esta libertad trae consigo responsabilidad. La principal responsabilidad es la de saber distinguir entre los frenos que son estrechos, crueles o represivos, contra los que la imaginación humana debe rebelarse, y los frenos que son necesarios para preservar la tolerancia y la decencia (p. 62). Para Webster, pues, es necesario que haya una nueva legislación que proteja a las creencias no cristianas contra insultos obscenos y contra la incitación al odio religioso.

Los tres capítulos que forman la parte segunda del libro de Webster desarrollan y amplían los argumentos dados en la primera parte, insistiendo: en que la blasfemia no siempre es liberadora sino a menudo una forma de protesta autoritaria; en la escasa comprensión que ha habido por los sentimientos de los musulmanes (“...Those in the West who have no religious belief are oblivious to the depth of pain caused to those who have by what they perceive as blasphemy: lacking so much as the concept of something’s being holy, they lack the will to grasp the magnitude of the affront, although they could begin to imagine it if there is anything they hold dear or in respect...”, p. 114); en el enorme deterioro de las relaciones inter-comunitarias que se ha producido en Gran Bretaña a raíz del asunto Rushdie, y en que la libertad de expresión trae consigo responsabilidad. Hay que reconocer que, aunque vivimos en una sociedad en la que se publican muchos libros ofensivos, las víctimas más comunes del prejuicio (mujeres, negros, judíos y homosexuales) tienden a ser protegidos por un fuerte consenso liberal. Esta protección no se suele dar a los musulmanes, tal vez porque no tienen mentalidad de ghetto. Las cir-

cunstances que se viven en Europa con respecto a los inmigrantes musulmanes y la existencia de racismo exigen mostrar la mayor sensibilidad posible, aunque sería un error reemplazar la intolerancia irracional de Occidente hacia el Islam por un igualmente indiscriminado e irracional amor por el Islam (p.143).

Influido por el libro de Webster, Ruthven concluye: "It is absolutely right to insist that vulnerable minorities should be protected from vilification; it becomes highly dangerous when that protection is extended to the point where religion itself is exempted from investigation, analysis or even (where conditions permit) taboo-breaking ridicule. The decision on where precisely the line should be drawn between vilification and ridicule, verbal abuse and satire, I leave to better heads than mine" (p. 190).





## EL GRAN MAGHREB

JOSÉ U. MARTÍNEZ CARRERAS

Universidad de Murcia

Los cinco Jefes de Estado de los países maghrebíes: Marruecos, Mauritania, Argelia, Túnez y Libia reunidos los días 17 y 18 de febrero de 1989 en Marrakech aprobaron y firmaron solemnemente los textos fundadores de la Unión del Maghreb árabe, que están constituidos por una Declaración común, un Tratado creando la Unión maghrebí y un programa de acción. Ha nacido así en el plano internacional el Gran Maghreb, renovándose la atención sobre este asunto por parte de los estadistas, comentaristas, estudiosos e investigadores que se manifiesta en la publicación reciente de nuevos libros y estudios sobre el tema. Entre esas publicaciones, además de otras, la obra importante de Paul Balta, *Le Grand Maghreb* (París, La Decouverte, 1990), y dos libros que aquí se comentan.

El primero de ellos es *Le Grand Maghreb. Mythe et réalités* (Alif-Ed. de la Méditerranée, Túnez, 1990, 217 págs.), cuyo autor es Michele Brondino, investigador de Historia de Africa en la Universidad de Pavía, que se plantea cómo las sociedades del Maghreb hacen explícitamente referencia en su constitución y escritos ideológicos a su pertenencia a esta realidad geohistórica y a su identidad norteafricana que permanece presente, a un nivel consciente o inconsciente, en la evolución cíclica de la historia regional. En efecto, el mito unitario del Maghreb ha sido un aspecto esencial de la lucha anticolonial y perdura todavía como un punto de referencia de un proyecto constante en la sociedad maghrebí tras la independencia, aunque la realidad política de cada Estado la ha condicionado hasta el presente, atenuando el impacto unitario sobre las primeras estructuras de la comunidad en construcción.

En este trabajo se estudian y tratan los problemas esenciales planteados por la Unión maghrebí: investigar y comprender la aventura humana que es la idea-mito del Maghreb y que es a la vez la recuperación de una herencia histórica y cultural común a los pueblos maghrebíes y el proyecto de una nueva sociedad maghrebí. “Actualmente el Maghreb mediterráneo y africano, árabe y musulmán, impregnado de una doble herencia oriental y occidental, constituye un verdadero laboratorio. En él se elabora una de las más grandes dimensiones interculturales del futuro”. Sobre todo si se tiene en cuenta el espacio geopolítico excepcional que encarna esta región del mundo, y las relaciones entre el Maghreb y la C.E.E. con su estrategia mediterránea de la cooperación global de la que una de las partes fundamentales es la región maghrebí.

El libro, tras una breve Introducción, se compone de un total de IX capítulos. Los tres primeros están dedicados al estudio del tema en la época precolonial, hasta 1956-58, con los títulos de “El mito unitario en el Maghreb precolonial”, “El colonialismo y las perspectivas unitarias de los movimientos maghrebíes” y “La lucha anticolonial e internacionalización de la unidad maghrebí”. Los capítulos del IV al VII tratan sobre la época de las independencias y sus inmediatas consecuencias y repercusiones, a lo largo de los años 60 y 70, titulados: “1962. El Maghreb independiente: de la pasión maghrebí a la pasión nacional”, “El Maghreb de los Estados: la integración económica (1964-70)”, “El Maghreb de la descolonización económica”, y “El Maghreb de los pueblos”.

Finalmente, los dos últimos capítulos, el VIII y el IX, analizan la situación y evolución en la década de los 80: “El Maghreb de los años ochenta”, con la creación de la Unión del Maghreb árabe en febrero de 1989, y “El Maghreb y las realidades internacionales”. El libro concluye con unas “Consideraciones finales” y una serie de anexos sobre documentos, bibliografía esencial relacionada por temas, así como revistas y periódicos, e índices de nombres propios y de abreviaturas y siglas.

El segundo libro a comentar es la obra colectiva *L'Etat du Maghreb* (Túnez, Ceres, 1991, 572 págs.) dirigida por Camille Lacoste-Dujardin, director de investigaciones del C.N.R.S., e Yves Lacoste, profesor de la Universidad de París-VIII, que ofrece un panorama de conjunto de los cinco países fundadores de la Unión del Maghreb árabe a través de un

doble tratamiento, comparado y analítico. Estos países mantienen numerosas relaciones con Europa por varias causas: por su pasado colonial, por su pertenencia común al espacio mediterráneo, y por la permanencia de la emigración, así como por sus intereses en el conjunto de tensiones que se registran entre las dos riberas del Mediterráneo occidental.

En esta obra colaboran unos 115 autores, de los que más de la mitad son maghrebíes y el resto europeos, principalmente franceses, destacando entre todos ellos prestigiosos investigadores, profesores, escritores y periodistas, que ofrecen más de 200 artículos logrando un cuadro completo del Maghreb actual en todos los aspectos y actividades, a lo que se añaden mapas, bibliografías y estadísticas.

El libro, tras un breve prefacio, se divide en siete partes, estando dedicada cada una de ellas a una materia común, y que agrupa en varios apartados los artículos correspondientes a los cinco países maghrebíes. La primera parte trata sobre los "Datos de base" y contiene los apartados de geografía, historia, cronología entre 1945 y 1990, demografía y emigraciones, y un Maghreb de cinco naciones. La parte segunda está dedicada a la "Civilización" con el tratamiento de las culturas maghrebíes, las formas comunitarias y las civilizaciones urbanas. La "Vida cotidiana", en tercer lugar, engloba los marcos de vida, el consumo, la familia, amor y sexualidad, sanidad, entretenimientos y fiestas, y escenas de la vida cotidiana. "Artes y culturas" constituye la parte cuarta incluyendo los idiomas, arte culinario, la música, artes plásticas, la literatura y espectáculos. La parte quinta trata sobre "Poder y sociedad" con el estudio del Estado y las instituciones, la vida política, los panoramas políticos, la educación y las *medias*. En "Economía y trabajo", parte sexta, se analiza el estado de la economía, los panoramas económicos, las actividades sectoriales y el trabajo y empleo.

Por último, la parte séptima está dedicada a las "Relaciones internacionales" con capítulos que versan sobre el Maghreb en las relaciones internacionales, el Maghreb y Francia y las relaciones intermaghrebíes. Una parte final de la obra incluye una relación de léxico, una bibliografía seleccionada, índices de estadísticas, gráficos y mapas, y un índice general temático.



**IN MEMORIAM CHARLES-ANDRÉ JULIEN  
Y GERMAIN AYACHE**

**VÍCTOR MORALES LEZCANO**  
UNED. Madrid

**El por qué de estas semblanzas**

La pérdida de dos notables figuras de la historiografía norteafricanista en un período de tiempo relativamente corto, es suceso que no tendría que pasar desapercibido en los medios bibliográficos concernidos.

La muerte del Prof. Germain Ayache en Rabat, el 3 de agosto de 1990, y la del egregio maestro Charles-André Julien en París, el 19 de julio de 1991, constituyen dos eventos luctuosos para todos aquellos colaboradores, lectores y usuarios de la revista AWRAQ. Esta no podía hacer menos que pagar un tributo a la memoria de dos figuras señeras de la historiografía norteafricanista de expresión francesa, pero que no han dejado de tener una resonancia inevitable en algunos historiadores, arabistas y politólogos españoles y portugueses. Una resonancia menor de la que, en puridad, tendrían que haber encontrado. Siendo, sin embargo, el estado de los vasos comunicantes intermediterráneos el que es (o sea, que han comunicado poco hasta el momento), ¿qué se puede hacer sino contribuir a que desconozcamos menos algunas obras relevantes de la producción bibliográfica que han generado los pueblos ribereños en la cuenca del Mediterráneo occidental?

El por qué de esta doble semblanza es, si se quiere, de triple motivación. Primero, por la necesidad que se acaba de apuntar —acortar los espacios, los hiatos, en los que campea el desconocimiento—. En

segundo lugar, por la relevancia de los trabajos que sacaron a la luz Germain Ayache y Charles-André Julien, sin que esa reconocida importancia historiográfica sea patente de corso o escudo protector contra cualquier lectura honestamente crítica que se haga de sus respectivas aportaciones científicas. *Last but not the least*, porque los dos historiadores me honraron con su amistad, más estrechamente en el caso del profesor Ayache que en el del maestro Julien, pero, en ambos casos, amistad limpia de malentendidos y suspicacias de baja estofa.

Vaya por delante mi sentimiento de duelo por una pérdida doble para la comunidad historiográfica franco-hispana-magrebí.

### **Charles-André Julien (1891-1991)**

La trayectoria de su vida atraviesa prácticamente el siglo XX.

Nacido en el seno de una familia protestante, en la normanda ciudad de Caen, el maestro Julien dijo siempre que hubo en su vida la figura de una personalidad (Jaurès) y el recuerdo de una crisis de valores en Francia (*affaire Dreyfus*) que permanecerían fijos en su recuerdo.

En 1906 —por tanto, a los quince años de edad—, el joven Julien pone pie a tierra en Orán, urbe colonial de la Argelia francesa de principios del siglo, debido al traslado de su padre al liceo de aquella ciudad.

De esta manera, puro azar, Charles-André Julien se hace hombre en los medios coloniales de preguerra. Luego, en los años veinte, inicia su militancia en las filas del partido socialista oranés; poco después, cuando la fiebre ideológica de posguerra alcanzó temperaturas “tercianas” le vemos militando en el P.C.F.

Entre 1906-23, Julien vive durante diecisiete años la fase álgida del colonialismo francés en el Magreb. Durante aquellos años, Francia se ha impuesto en su penetración militar hacia la Argelia profunda, más allá de las mesetas centrales y de los montes Oute Naïl, apuntando a los enclaves urbanos de Biskra en Constantina, de Laghouat y Ghardaïa, de Aïn Sefra, Colomb Béchar y los confines arge-

Pour Félix Hérold Lyautey,  
 des souvenirs et une grande  
 confiance humaine et intellectuelle  
 qui se sont liés à la suite  
 de son travail honore  
 Charles André Julien  
 1919/1976

*Dedicatoria del Profesor Julien al autor de estas paginas*

lo-marroquíes. Confines, precisamente, por los que el mariscal Lyautey ha logrado atenzar al *Majzen* cherifiano hasta obtener para el gobierno de París la implantación del Protectorado francés en la gran zona sur de Marruecos (1912). La exposición colonia de Vincennes, en 1950, vino a señalar el punto álgido a la proyección ultramarina de Francia. El Magreb era, en la óptica de París, la joya de la corona imperial. No en vano le cupo al mariscal Lyautey aceptar el cargo de Comisario General de aquella y de comentar con sentido clásico: “Coloniser, ce n’est pas uniquement, en effet, construire des quais, des usines ou des voies ferrées; c’est aussi gagner a la douceur humaine les coeurs farouches de la savane et du dessert” (*L’Illustration*, París, 23 mai 1931).

Con el advenimiento de los turbulentos años treinta, Julien logra consagrarse en la metrópoli como un experto en asuntos norteafricanos. Ha fijado su residencia en la plaza de Port Royal (donde, dicho sea de paso, le conocí y frecuenté ocasionalmente a partir de 1976) y ha vuelto a estrechar filas con el partido socialista de Leon Blum.

Estaban próximos, por tanto, los meses y años del *Frente Popular* en España y Francia. Fuerzas políticas y grupos sociales combatían ideológicamente en toda Europa desde los Urales hasta Gibraltar, por expresarlo con términos de vastedad geográfica, caros al general de Gaulle. El norte de Africa, como otras colonias europeas, no dejaba de acusar las sacudidas históricas de aquellos años. Años, precisamente, en que Julien es nombrado director del *Alto Comité Mediterráneo* al servicio de la Tercera República. Blum en persona le dice:

“Vous connaissez bien le Maghreb; j’aimerais être informé sur ce qui se passe dans ce pays” (*Jeune Afrique*. París, 31 juillet-6 août 1991, págs. 63-65).

Es en ese instante —me parece— cuando Charles-André Julien puso a contribución su experiencia norteafricana, su aproximación empática, vitalista al tiempo que reflexiva, hacia los pueblos del Magreb, situados en los territorios de la gran frontera sur del viejo mundo. Para él había sonado la hora de las *reformas* administrativas, sociales, electorales y de toda suerte en la colonia de Argelia y en los Protectorados de Túnez y Marruecos, reformas que venían solicitando cerca de las autoridades francesas —Peyrouton, Nogués—. Todos los jóvenes nacionalistas magrebíes —Bourguiba, Messali, Allal el-Fassi y otros varios— que pasarían a la historia de los Estados magrebíes del período poscolonial.

El reflejo colonialista, de conservación del *statu quo*, por parte de los franceses radicados en el Norte de Africa desde el Gobernador General de Argelia hasta el funcionario de Asuntos Indígenas en Túnez y Marruecos; desde el meharista encargado de patrullar los confines argelo-marroquíes en torno a Tindouf hasta el artesano oranés de origen almeriense —reaccionarán, para sorpresa de Charles-André Julien, con un exacerbado sentido retencionista de sus *status*, propiedades y derechos de ciudadanos privilegiados dentro de la comunidad musulmana autóctona. Entre 1936, cuando se pergeña el denominado proyecto de reformas para los territorios franceses en el Norte de Africa, y 1956, fecha en la que Túnez y Marruecos acceden a su independencia, no sin vapuleos político-sociales de consideración, Julien asistirá desencantado al triunfo del egoísmo nacional falto de horizontes, en unos decenios en que la metrópoli tendría que haber fomentado las reformas contemplando la salida de la «noche colonial» para el Magreb árabe y facilitando su ingreso en el sistema internacional de la segunda posguerra del siglo XX.

Aunque el modelo ideal de la transición no se cumple, Julien no cesa nunca de actuar en calidad de militante anticolonialista a partir de los años cuarenta. Tanto en su casa, en la plaza de Port Royal, como a través de organismos e instituciones alineados con el princi-



pio del derecho de los pueblos a su auto-determinación, el maestro Julien prosigue incansable su labor de *scholar in politics*.

Ya en su memorable *Histoire de l'Afrique du Nord (Tunisie-Algérie-Maroc)*, editada en 1931 (París, Payot) y reeditada, luego, entre 1951-53, Julien intenta desetnocentrizar el enfoque a la usanza en Europa occidental al explicar al lector la historia de países y civilizaciones considerados "inferiores", "atrasados", o como quiere la terminología más reciente, "no desarrollados". Quizá no hagamos justicia a tal tipo de enfoque corregido desde nuestra óptica de fin de siglo, pero en aquellos años de entreguerra, lo que más se aceptaba en la comunidad científica y universitaria francesa era la aplicación de cierto relativismo cultural condescendiente con el esplendor del *pasado* histórico —si había existido— de las colonias y protectorados en ultramar.

Julien va más lejos, y así lo ha reconocido decenios más tarde Abdallah Laroui en su conocida síntesis *L'Histoire du Maghreb* (París, Maspero, 1970, págs. 9-17) en la que —dicho sea de paso— el entonces joven intelectual marroquí no deja «títere con cabeza». Sin embargo, donde el maestro Julien da lo mejor de su condición de francés comprensivo —"desde dentro"— de la lucha del nacionalismo magrebí por la obtención de la independencia para los países de origen respectivo, es en *L'Afrique du Nord en marche. Nationalisme musulman et souveraineté française* (París, Julliard, 1.<sup>a</sup> ed, 1952).

En poco más de 400 páginas, Julien traza con brío y erudición el ascenso de las sociedades magrebíes a su voluntad de independencia (génesis de los nacionalismos locales) y el estallido de la crisis de relaciones entre Francia y el norte de Africa entre 1945-56. Obviamente, Julien no cuenta en su libro el desenlace (previsible) de la independencia de los países centrales del Magreb, toda vez que ese desenlace tiene lugar entre 1956 (retrocesión a Túnez y Marruecos de sus soberanías) y 1962 (celebración del referéndum en Argelia que, en un 99%, se decantó por la independencia); sin embargo, el autor explica el proceso de antagonismo entre las fuerzas encontradas y lamenta en sus conclusiones ("la politique des occasions perdues", págs. 343-53 de la 3.<sup>a</sup> ed, Julliard, 1972), una "política conservadora

sin grandeza”, el “racismo inconfeso”, la “incapacidad de concebir una política musulmana” y el “juridismo obsoleto y estéril” del poder en París y en los virreinos franceses en el Magreb (Julien reconoce todo el tiempo la derrota de la línea reformista en colonias propugnada por Vienot, Mendés France y el joven Mitterrand).

No hace falta añadir que entre 1957 y los últimos años de su vida, Julien fue reconocido por el Magreb triunfante entonces —Mohamed V, Habib Bourguiba, Ben Bella— como un abogado cabal de la causa nacional de los jóvenes Estados norteafricanos. Obras tales como *Histoire de l'Algerie contemporaine* (París, P.U.F., 1964), *Le Maroc face aux imperialismes: 1415-56* (París, ed. Jeune Afrique, 1978) y *Et la Tunisie devint indépendante: 1951-57* (París, Jeune Afrique, 1985), constituyen un testimonio de los "años de brasa" del nacionalismo autóctono, vs. el colonialismo francés contado por un sabio europeo que no creía en la incompatibilidad entre el conocimiento científico y la militancia política.

El maestro Julien recibió no pocos honores en vida (Legión de honor, Profesor honorario de la Sorbona y de la Facultad de Letras de la Universidad de Rabat, Premio de la Amistad franco-árabe, etc.). El CHEAM (Centro de Altos Estudios sobre el Africa y el Asia Modernos), con sede en París, ha abierto una dependencia destinada a albergar los fondos del archivo y hemeroteca de Charles André Julien. Que en paz descanse quien vivió en paz consigo mismo, aunque enfrentado, en varias ocasiones, a los enemigos del progreso de la justicia en la historia.

### **Germain Ayache (1915-1990)**

Oriundo de la pequeña ciudad marroquí de Berkane, Ayache viene al mundo y se forma en medio de tres tradiciones —la de su origen judío, la de la cultura extranjera dominante en el Protectorado y la de Marruecos mismo—.

Sus estudios en Francia le facilitan el acceso a “l’agrégation de lettres classiques”. Esta plataforma profesional explica, desde mi recuer-

do, tanto la vastedad de sus conocimientos como la manera depurada de pensar y escribir la historia.

Marruecos ejerce sobre Ayache, todo el tiempo de su vida, una atracción —una atención poderosa—, y ello a pesar de los inconvenientes que supone para un intelectual orgánico como él. De tal modo pertenece al país, que al concluir la Segunda Guerra Mundial Ayache, que había sido movilizado para combatir en la metrópoli, se reinserta en la sociedad que le ha visto nacer.

Elige para vivir la ciudad de Casablanca. Y Casablanca, como Constantina, Argel y Túnez, es en la posguerra un vivero de nacionalismo magrebí connotado por todas las corrientes políticas y sindicales de ascendente francés e implantadas en Marruecos desde los primeros años del siglo. En medio de un “clima” así, el profesor Ayache se decanta —desde sus convicciones político-ideológicas de linaje marxista— por la causa del movimiento nacionalista marroquí, que encarna el partido para la constitución y la independencia conocido con el nombre de *Istiklal* y que lidera Allal el-Fassi (véase de Ayache los recién aparecidos *Ecrits d'avant l'Indépendance*. Casablanca, ed. Wallada, s.a.).

Como es sabido, Ayache parte en sus artículos de una convicción ampliamente ilustrada con instancias históricas diversas. La continuidad en el tiempo largo de la *identidad nacional* marroquí defendida de modo subrepticio, o con las armas en la mano, ante las oleadas de invasores que lo han ocupado: “C’est du Maroc même que la lutte a surgi, et avec une vigueur dont, jusqu’alors, l’Orient n’a vait fourni aucun exemple: un Maroc mal soumis, mal uni, on ne l’a que trop dit, mais un Maroc où, malgré des facteurs si contraires, capables en plus d’un cas de le paralyser, vivait, enraciné depuis des siècles, un véritable sentiment national dont ce n’est trop dire qu’il possédait déjà force et maturité: le même, sans doute, qui avait très tôt conféré a ce “Maghreb Extrême” une place si particulière tant en Afrique que dans le monde musulman” (“Le sentiment national au Maroc”, en *Etudes d'Histoire Marocaine*, Rabat, SMER, 1979, pág. 198).

Esta suerte de hipótesis vertebrada la obra del profesor Ayache desde un principio. Puede comprobarse en los *Études*, colección de artícu-

los publicados en revistas científicas como la *Révue Historique* (París) y *Hespéris-Tamuda* (Rabat), en lo que nuestro autor se radiografía historiográfica, política y hasta personalmente y con los que contamos gracias a la pionera labor editorial de Abdelkebir Khatibi. Tal hipótesis alcanza en su tesis de doctorado titulada *Les origines de la guerre du Rif* (París/Rabat, Ed. de la Sorbonne/SMER, 1981), un estadio elaborado de demostración. (En alguna ocasión, a propósito, tengo la intención de explanarme sobre este extremo, ya que el profesor Ayache partía de la tradición secular del nacionalismo cultural marroquí sin diluir, por ello, la personalidad de Mohamed ben Abdelkrim y su entorno familiar en un magma ideológico de corte populista. Todo su esfuerzo —creo— se dirigió a poner de relieve la fuerza histórica de los factores dominantes, entre ellos el protagonismo del pueblo, pero bautizando con señas de identidad concretas la actuación de aquellos factores, incluidos los grupos tribuales (Beni-Urriaguel del Rif oriental); las instituciones coloniales, (Residencia general francesa en Rabat; Comandancia militar de España en Melilla) y, como decía poco antes, los individuos (Mohamed ben Abdelkrim: el Coronel Riquelme, el Mariscal Lyautey, por ejemplo).

En el momento de su aparición, dí noticia de *Les Origines* en la *Revista de Estudios Internacionales* (Centro de Estudios Constitucionales) y en alguna que otra revista de divulgación. Pienso que en España no ha calado a fondo esta importante obra del profesor Ayache, en la que se plantea el trasfondo de nuestro descalabro colonial en Marruecos entre 1919-23 en relación con la sociedad rifeña, el Majzen central y la potencia estelar en el norte de Africa, o sea, Francia. La celebración de un coloquio científico que revise el tema de la ecuación convivencia/conflicto en el Mediterráneo occidental, a lo largo del siglo XX, tendría que parar mientes en el capítulo de la Guerra del Rif, en tanto en cuanto en ella se dieron cita fuerzas poderosas o sutiles que permitirían escrutar en radiografía retrospectiva muchos aspectos del *ménage à trois* franco-hispano-marroquí en el norte de Africa.

Conocí a Germain Ayache con motivo de la celebración de un coloquio centrado en el tema de la “Communaute juive marocaine: vie culturelle, histoire sociale et évolution” que organizó en París el gru-

po *Identité et Dialogue* a finales de 1978. Nos presentó Simon Levy, viejo amigo de Casablanca. Siempre reconocí en él su escepticismo mental externo y sus arraigadas convicciones intelectuales; admiré su profesionalidad indiscutible y la elegancia de su prosa, que tan prosaica y descuidada suele ser entre historiadores de oficio. Nuestro encuentro en la Casa de Velázquez en Madrid, en la Universidad Mohamed V de Rabat y en nuestros respectivos domicilios, tejió una amistad epistolarmente fortificada y que se mantuvo viva gracias, además, a dos o tres doctorandos que hicieron de vasos comunicantes permanentes entre el profesor Ayache y el autor de estas líneas.

Ayache, como es sabido, alentó desde un principio la recuperación archivística de Marruecos. Formó metódicamente a una generación de historiadores marroquíes. Y garantizó la publicación de *Hespéris-Tamuda* (revista de historia que resulta de dos publicaciones científicas hispano(*Tamuda*)-francesas(*Hespéris*) que se remontan a los años del Protectorado), entre 1960-1990.

Ni Julien ni Ayache concedieron al fenómeno hispano en tierras magrebíes (Oranesado, El Rif, Casablanca y Tánger, Sahara occidental) la importancia que nosotros le concedemos, por razones evidentes. Adolecieron, quizá, de ser historiadores estrictamente políticos. Se podrían apuntar dos o tres observaciones críticas más a sus obras respectivas; pienso, sin embargo, que la comunidad universitaria y el diálogo de civilizaciones encontraron en ellos dos figuras egregias de difícil repetición.

Valgan estas páginas como homenaje póstumo a su legado.



# RESEÑAS





AGIUS, Dionisius, *The Study of Arabic in Malta 1632 to 1915*, Louvain, Peeters, 1990. 52 pp.

Pequeño estudio histórico sobre la docencia de la lengua árabe y las publicaciones de tema árabe en el archipiélago maltés, durante tres siglos, esencialmente desde el establecimiento de una enseñanza regular del árabe en Malta hasta la supresión de toda enseñanza por la autoridad británica al iniciarse la Primera Guerra Mundial.

La lengua árabe tiene una importancia muy particular en Malta, por varias razones, especialmente las geográficas (su situación en medio del Mediterráneo y en relación con las costas de países árabe-hablantes del Magreb y de Oriente Medio) y las lingüísticas (la lengua maltesa proviene del árabe dialectal magrebí). Pero en realidad la enseñanza de la lengua árabe en Malta, a principios del siglo XVII, se debió principalmente al interés misionero de la recién nacida Congregación romana de Propaganda Fidei, para la formación de eclesiásticos capaces de realizar misiones diversas en países árabes, especialmente en Oriente. La supresión de esa enseñanza se debió a las penurias de la administración británica de las islas en 1914, cuando estaba en pleno auge el movimiento de recuperación lingüística de los malteses y cuando las polémicas provocadas por los italianófilos anunciaban ya los grandes estudios científicos sobre las relaciones entre el maltés y el árabe, consagrados especialmente por el Profesor Aquilina.

El estudio del Dr. Dionisius Agius (maltés y arabista, actualmente profesor en la Universidad británica de Leeds, después de haberlo sido en las de Malta, Kuwait y Toronto) analiza documentadamente los diversos elementos de esa historia, en tres capítulos y unos apéndices.

En el primer capítulo estudia la implantación de la enseñanza del árabe, debida al interés de los religiosos franciscanos y a una financiación episcopal y romana. Estudia la sucesión de profesores y los principales problemas administrativos que tuvieron que afrontar, especialmente por el deseo de los obispos de Malta de que la enseñanza se diera tanto en la capital Valetta como en el seminario diocesano de Medina.

En el segundo capítulo se estudia el período universitario de esa

enseñanza, iniciado a fines del siglo XVIII, en la Universidad de Malta, con interesantes proyecciones de la docencia de la lengua árabe en la enseñanza primaria y secundaria. Junto al tradicional interés de algunos malteses por esa enseñanza hay que señalar eventuales apoyos de otros arabistas europeos, especialmente británicos, y la actividad de algunos árabes como los libaneses Ahmad Fâris Šidyâq (Chidiac) y Yûsuf Seblhânî.

Aunque la documentación utilizada en este estudio es exclusivamente archivística, pueden apreciarse elementos del eco moderado de estos estudios en la sociedad maltesa, a lo largo de esos tres siglos de docencia del árabe.

El tercer capítulo está consagrado a otros aspectos de los estudios árabes en Malta: colecciones de manuscritos orientales, desde el siglo XVI, algunos de ellos copiados por un esclavo árabe entre 1629 y 1633 (un catálogo de los manuscritos que se encuentran actualmente en Malta figura en las páginas 31-39); los métodos de enseñanza del árabe empleados, especialmente el texto y comentarios de la *al-ŷurrû-miyya*; la importante actividad de las imprentas de la Christian Missionary Society, que hizo de Malta el principal centro de la actividad misionera protestante en los países árabes, después de las dificultades que encontró en Beirut a principios del siglo XIX; escritos sobre lengua y temática árabes realizados por autores malteses, especialmente el arabista Ludwig Muscat (1571-1635), el traductor de *Al-Idrisi* Domenico Magri (1604-1672), Arkanglu Zammit (1747-1812) que residió y enseñó en diversos conventos franciscanos de Palestina, Siria y Egipto y tradujo textos cristianos al árabe, el abate Giuseppe Vella (1749-1814) discutido historiador de la presencia árabe en Sicilia.

El estudio del profesor Agius contiene una selecta bibliografía y un índice onomástico.

Esta monografía (traducida del maltés y publicada en Bélgica) recordará también que la actual República de Malta tiene en Europa un puesto muy particular en las relaciones euroárabes, por su situación en el centro del Mediterráneo, por su lengua de origen árabe y por su pasado tan relacionado con los países árabes.

Míkel de EPALZA

FRIEDMANN, Yohanan, *Prophecy continuous. Aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background*. Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press, 1989.

Se divide este magnífico estudio en cuatro partes. La primera despliega ante nosotros la historia del movimiento aḥmadī, iniciado en 1889 y que ha sido y sigue siendo uno de los movimientos más activos y controvertidos del Islam moderno: su actividad misionera lo ha difundido no sólo en el subcontinente indio (su lugar de nacimiento), sino también en Africa, Asia y en el mundo occidental, mientras que su doctrina religiosa, considerada heterodoxa por el Islam sunní y šīʿī, ha dado lugar a numerosas polémicas en el seno de la comunidad islámica, llegándose finalmente en Pakistán a denegar a los miembros de la Aḥmadiyya la condición de musulmanes por considerar que no aceptan el dogma islámico de que el Profeta Muḥammad es el último de los profetas. El fundador de la Aḥmadiyya, Gu-lām Aḥmad, es considerado en efecto un profeta. Su biografía es estudiada en el contexto de la India ocupada por los británicos y de las diferentes tendencias existentes en el Islam de esta zona. Se presta especial atención a los debates religiosos con los distintos grupos musulmanes sobre la muerte de Jesús (v. también págs. 111-8) y sobre el concepto de *ḡihād*. Tras la muerte de Gulām Aḥmad en 1908, la Ahmadiyya se ve obligada a resolver el problema del liderazgo dentro de la comunidad, que conduce finalmente a su división en dos grupos, cuyas diferencias doctrinales son exploradas en las págs. 147-162.

La parte segunda está dedicada a tratar los precedentes medievales de la creencia dentro del Islam de que no ha habido “finalización de la profecía” con Muḥammad. En primer lugar, se estudia la evolución del concepto *jātim/jātam al-ʿanbiyāʿ*, mostrando cómo no siempre se entendió en el sentido de que Muḥammad era el último de los profetas y cómo de hecho en el Islam medieval hubo quienes se proclamaron profetas. Especial interés tiene el tratamiento del desarrollo šūfī de esa idea de que la profecía no ha acabado, sobre todo en la doctri-

na del murciano Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabī (págs. 71-6). Elemento clave es la distinción establecida entre los profetas legisladores (*rusūl*) y los no legisladores (*anbiyāʾ*): si la profecía legisladora se puede considerar terminada con la misión de Muḥammad, no ocurre lo mismo con la profecía a secas. También se hace referencia, como es lógico, a la interpretación <sup>šīʿī</sup>, doctrina en la que la profecía se transmite en la línea de los imāmes. En segundo lugar, se pasa revista a los “sustitutos” de los profetas: los sueños (*mubašširāt*), el *muḥaddid*, el *muḥaddat*; se echa en falta un apartado dedicado al santo o *walī*. La necesidad de esos “sustitutos” se hizo sentir con especial fuerza una vez que se impuso el dogma de la finalización de la profecía y al mismo tiempo se quiso mostrar que esa finalización no implicaba la desaparición de una guía divina para la comunidad.

La tercera parte explica la pretensión profética de Gulām Aḥmad a partir de esas concepciones desarrolladas en el Islam medieval y en relación a la creencia islámica en el *mahdī* y el *masīḥ*. Se hace especial hincapié en la influencia ejercida en el pensamiento de Gulām Aḥmad por las doctrinas místicas de Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabī, así como por las de su predecesor al-Ḥakīm al-Tirmidī y por el concepto de *al-insān al-kāmil* desarrollado especialmente por <sup>ʿ</sup>Abd al-Karīm al-<sup>Ḥ</sup>īlī. Es interesante el análisis de la comparación establecida dentro de la propia Aḥmadiyya entre Gulām Aḥmad y Jesús y su relación con el choque producido en el Islam por las misiones cristianas.

La parte cuarta, dedicada a la propagación de la Aḥmadiyya, plantea el problema del *ḡihād* y la original solución dada por los Aḥmadiés junto con, en general, los musulmanes de la India (v. también págs. 34-6), consistente en el rechazo del *ḡihād* entendido como expansión del Islam por la fuerza de las armas y un replanteamiento de lo que hay que entender por *dār al-Islām* y por *dār al-ḡarb*.

El estudio termina con unos apéndices en los que se detallan algunos de los aspectos tratados a lo largo del libro, un glosario, una completa bibliografía y unos útiles índices.

Como señala Friedmann, la abundante literatura producida por el fundador de la Aḥmadiyya y sus seguidores hace de este movimiento

uno de los mejor documentados en el Islam moderno. Los profundos conocimientos que Gulām Aḥmad tenía de la tradición islámica determina que el estudio de su obra requiera a su vez un perfecto conocimiento del Islam medieval. Comparto plenamente la afirmación del autor de este libro cuando dice que lo escribió “out of conviction that modern Muslim religious thought should be studied with due regard to its background in the Islamic tradition” (pág. XI), así como su afirmación de que “Aḥmadi prophethood must therefore be considered a fascinating revival of medieval mystical thought, expressed in the social and political context of the modern period” (pág. 146).

Hay que felicitar al autor de este libro por haber sabido escoger un tema, como él mismo señala, tan fascinante, por la forma en que lo ha investigado y por la maestría con la que expone los resultados de su investigación.

M.<sup>a</sup> Isabel FIERRO



LEWIS, Bernard, *El lenguaje político del Islam*, trad. Mercedes Lucini, Madrid, Taurus, 1990. 191 pp.

Aunque Bernard Lewis sea uno de los orientalistas más prolíficos y conocidos mundialmente, su obra permanece en su mayoría inédita en nuestra lengua. No obstante no es un desconocido de nuestro pobre panorama bibliográfico orientalista, pues de 1956 data la traducción por Guillermo Sans Huelín de su obra *Los árabes en la historia* (Espasa-Calpe, inexplicablemente sin reedición, ni siquiera en los tiempos que corren) y la revista *Al-Andalus* dio en 1960 y 1971 sendas versiones de sus artículos “Raza y color en el Islam” (Leopoldo de Bolvadín, XXXIII, págs. 1-51) y “El Estudio del Islam” (volumen XXXVI, fascículo 1, páginas 1-20) en el que avanzaba unas inteligentes reflexiones que se adelantarían a las que hicieran famoso el libro *Orientalism* de Edward Said. En 1990 la Biblioteca Mondadori tradujo su obra *Los asesinos*.

En un país como España en donde la bibliografía sobre el Islam es bien escasa, se echan de menos en nuestra lengua, entre otros, *Islam y laicidad: el nacimiento de la Turquía moderna* o *El retorno del Islam*, traducidos ya a otras lenguas desde más de un lustro. Por ello es saludable la cuidadosa versión de *El lenguaje político del Islam* a cargo de Mercedes Lucini aparecida en Taurus Bolsillo, obra a la vez rigurosa y didáctica como pocas del mismo tipo.

La obra se compone de cinco capítulos salidos de una serie de conferencias impartidas en la Fundación Exxon, el Centro John M. Olin para la investigación en la teoría y práctica de las democracias y en la Universidad de Chicago en octubre y noviembre de 1986. En todos ellos el cuerpo de los trabajos se centra en un análisis filológico y político de una serie de términos árabes, turcos o persas que desmenuzan ideología y lenguaje en el Islam clásico y moderno.

En el primero de ellos, “Metáfora y alusión”, se parte de los acontecimientos de Irán de 1979 para comprobar que, como otras revoluciones importantes en la historia (cita la francesa y la rusa), la iraní también tuvo “su propia forma de formular su crítica al pasado y sus aspiraciones” así como una resonancia tanto en el mundo musulmán

como fuera de él. De ahí parte para valorar el Islam como “criterio último que define la identidad” de todo un mundo, como “el sistema de símbolos más efectivo para la movilización política”, para llegar a plantear que para entender la política del Islam, sus movimientos y cambios, es necesario entender “el lenguaje del discurso político entre los musulmanes, la forma en que se utilizan y comprenden las palabras, el entramado de metáforas y de alusiones necesarias en toda comunicación”. El especial valor de las alusiones espaciales (cerca-lejos, dentro-fuera, agrupar-separar), las alusiones con significado político al cuerpo humano, a la familia, la casa, al pastoreo, la singular valoración de la palabra sombra con connotaciones positivas, resaltan las diferencias entre los lenguajes político islámico y occidental.

El capítulo dedicado a “El cuerpo político” analiza la doble vertiente literaria en el mundo islámico, la que como en el cristianismo medieval es fruto de una élite de religión (el *ilm*) y la que es producto de la casta de secretarios y de administradores (el *adab*, con su amplia significación de “cultura política”). En dicho capítulo Lewis combate dos errores comunes que sobre el pensamiento político y el gobierno islámicos se cometen en Occidente, al verlos como teocrático el primero y despótico-dictatorial el segundo (pág. 50). La ausencia de sacerdocio en el mundo *sunní* (no así en el mundo *chi'í* desde el siglo XVI) y los límites del gobernante en el Islam son los argumentos que le permiten deshacer dichos tópicos. Por otra parte el “cuerpo político” islámico es analizado a través de la significación de términos como *imām*, *umma*, *madīna*, *amr*, *wilāya*, *sulṭān*, *dawla*, *ḥukūma*, *ṣawka*, *ḥaḍra*, *milla*, *mamlaka* o *waṭan*, destacando sus diferentes orígenes, sus relaciones con otras lenguas semíticas o no, sus derivaciones de matiz desde lo religioso a lo mundano en algunos casos, desde lo político a lo territorial en otros.

En el capítulo tercero, “Gobernantes y gobernados”, define y delimita los diferentes grados de legitimidad en los gobernantes, desde el *califa* al *tirano* pasando por los *emires* y *reyes*. Las alusiones coránicas al primero, su significación a lo largo de la historia; la relación entre *amīr* y orden, entre *sulṭān* y autoridad, la devaluación del tér-



mino *malik*, “tercer paso en la decadencia de la legitimidad y el último antes de la desnuda tiranía” (pág. 95) le permiten adentrarse en la naturaleza contractual del poder en el Islam a través de la *bai'a* así como en otras personalizaciones del poder tales como las distintas formas de caudillismo (*ra'īs, za'im*) con sus significados cambiantes a lo largo del tiempo y que han hecho derivar un término pretencioso o negativo en origen como el último de ellos, hacia una acepción de valor positivo. Para concluir con la naturaleza de los gobernados, la noción importada de “ciudadano” que sólo llega al mundo islámico con la modernidad, la división en castas o grupos sociales, aclarando las tres desigualdades que el Islam reconoce a pesar de su visión igualitaria: “la posición desigual del señor y esclavo, de hombre y mujer, de musulmán y no musulmán” (pág. 113).

En “Guerra y paz” parte del tópicico que asocia el Islam a la noción de guerra santa para resaltar la paradoja de que en árabe clásico no exista un término que la traduzca, delimitando muy bien la palabra *ḡihād* que con frecuencia y abuso se hace pasar por “guerra santa”. En este capítulo cuarto recorre los términos bélicos (*ḡarb*, guerra; *gazu-ḡaziya*, correría), las distintas versiones para el guerrero (*fidā'ī, gazi, muḡāhid*), más o menos contagiados de contenido militante religioso, así como las palabras que ilustran el contrapunto de la paz (*salām, ṣulḡ 'ahd*) y su uso en los mundos árabe, otomano o iranio en las esferas literaria y política. Entre todos estos términos, aquellos mediadores como *safīr* (embajador), o intermedios (el *musta'min* o portador de salvoconducto, a medio camino entre el *ḡarbī* y el *ḡimmī*).

El último capítulo, “Los límites de la obediencia”, permite ver la relatividad de conceptos como la autoridad del gobernante y la obediencia del súbdito así como la vigencia a lo largo de toda la historia del Islam de dos tradiciones, la que se apoya en el tandem autoritarismo-sumisión y la que resalta el activismo radical, que cobra en los últimos tiempos una especial significación. El análisis filológico también nos permite aproximarnos a estas cuestiones y es lo que hace Bernard Lewis a través de los términos *fath* (conquista, con un sentido de establecimiento de nuevo orden islámico), *fitna* (prueba, disidencia), *tawra* (revolución) y otros para desembocar en el análi-

sis del vocabulario de la confrontación con Occidente en los siglos XIX y XX y de la asunción de términos como *hurriya* o *istiqlâl* con matices políticos nuevos.

Pero *El lenguaje político del Islam* no es un mero glosario, sino un estudio bien contextualizado y dinámico sobre el valor de los términos en la historia del Islam, en los diferentes medios del vasto mundo islámico. El nuevo lenguaje político del Islam surgido a raíz de la revolución iraní, dirá el propio Lewis, está a su vez en deuda “no reconocida con los occidentalistas y secularistas del siglo pasado y sus fuentes extranjeras, tanto como con el Islam clásico y profético”. El único problema reside —y así concluye— en la capacidad (o “habilidad”) de armonización de dichas tradiciones diferentes.

Bernabé LOPEZ GARCIA

MARTINEZ CARRERAS, José U., *El mundo árabe e Israel. El Próximo Oriente en el siglo XX*, Madrid, Ediciones Istmo, 1991. 276 pp.

El interés despertado en España por los países árabes e islámicos del Mediterráneo oriental y su entorno a partir de los memorables viajes del catalán Domingo Badía —muerto en Siria en 1818—, cuyas empresas alcanzaron considerable resonancia dentro y fuera del ámbito español a través de la edición de sus *Viajes* en varios idiomas, tuvo continuación escasa y harto esporádica en otros viajeros del siglo XIX. Diplomáticos unos como Sinibaldo de Mas y Juan Víctor Abargues, y arabistas, geógrafos y hombres de negocios otros como Eduardo Toda, Buenaventura Mas y Eduardo Saavedra, todos los cuales, con pocas excepciones, se sentirían especialmente fascinados por Egipto.

Los territorios y pueblos subsumidos en el vasto imperio otomano fueron siempre para España un mundo casi ignoto, aún después del establecimiento de relaciones diplomáticas con Turquía a finales del siglo XVIII, poniéndose fin a lo que la historiografía árabe conceptúa como “guerra de los trescientos años”. Infortunadamente la normalización de relaciones no fue seguida de una penetración mercantil española en los mercados de Levante —como fuera la intención básica de Floridablanca y luego de Godoy al buscar esa aproximación —por causa del declive español ochocentista, de forma que durante un siglo los contactos españoles con esos países fueron meramente episódicos cuando no inexistentes.

A ello contribuiría en considerable medida el total desinterés español por los asuntos del Próximo Oriente, puesto de manifiesto por ejemplo con su neutralidad en la guerra de Crimea, la cesión por España a la Francia de Napoleón III de buena parte de sus seculares privilegios, y de los derechos de protección sobre los católicos en Palestina, a través de la Custodia franciscana de Tierra Santa, y el papel marginal jugado por nuestro país en las negociaciones que precedieron a la neutralización del canal de Suez en la década de 1880, vía ésta vital para nuestras comunicaciones con Filipinas. Pero ante todo subyacía en esa relativa ausencia la propia insignificancia de los inte-

reses españoles en el área, reducidos a un corto número de casas mercantiles allí introducidas —casi todas de Barcelona—, a las que obviamente había que proteger, tutela extensible a un reducido contingente de súbditos de la Puerta acogidos a protección consular española, por lo general judíos sefardíes.

Tras la pérdida del archipiélago filipino en el 98, y la subsiguiente liquidación de las posesiones españolas ultramarinas, Suez perdió considerable interés para España, de forma que nuestra presencia en los países del entorno en adelante resultó todavía más testimonial. Tanto más por cuanto para esas fechas las tradicionales importaciones españolas de trigo turco y ruso desde Esmirna, Salónica, Estambul y Odessa, y el envío de algodón jumel desde Alejandría, habían dado paso a las remesas de cereal y algodón americanos.

De este mundo en rápida transformación, sobre todo a partir de la primera guerra mundial, se tuvo en España un conocimiento escaso, dependiente por lo general de la información facilitada por las agencias internacionales de noticias, aunque ocasionalmente el gran público pudo contar también con testimonios de primera mano. Así diferentes libros con las impresiones de diplomáticos españoles destacados en el área durante el período de entreguerras y en los años cuarenta —Jorge García Granados, entre otros—. Pero la escasa bibliografía disponible solía hallarse en lenguas extranjeras, y las pocas obras traducidas lo estaban en Iberoamérica —Argentina sobre todo—, introduciéndose tardíamente en el mercado español, como sucedió con *Los siete pilares de la sabiduría*, memorias autobiográficas del célebre coronel E.T. Lawrence, por mencionar un caso ejemplificador.

Afortunadamente, tan precario panorama ha variado después de forma muy positiva, tanto por la ininterrumpida expansión de los estudios árabes en España en el último medio siglo, a socaire de un paralelo estrechamiento de los lazos culturales, políticos y sobre todo económicos con el mundo árabe, como por el propio protagonismo del Próximo Oriente en el acontecer internacional de nuestro tiempo. Resultado de todo ello ha sido una verdadera eclosión bibliográfica en el momento actual, bien es cierto que mayoritariamente de carác-

ter coyuntural y periodístico, pero que incluye a su vez aportaciones de superior alcance y trascendencia. Entre éstas cabe espigar trabajos tan sólidos, sugerentes y novedosos como los de R. Mesa, B. López García, P. Martínez Montávez, M. Hernando de Larramendi, C. Ruiz Bravo, G. Martín Muñoz o C. Fernández Suzor, por mencionar sólo algunos de los más significativos, serie que no incluye otra, bastante más nutrida, circunscrita al ámbito magrebí —Marruecos en particular—, más próximo a nosotros.

Faltan, sin embargo, síntesis en lengua castellana sobre la historia y realidad presente del Próximo Oriente, de ahí el alborozo con que debe saludarse este libro de J.U. Martínez Carreras, profesor de Historia Contemporánea y de los Países Afroasiáticos en la Universidad Complutense, obra que coadyuva a cubrir una importante laguna, como lo prueba el hecho de que se haya agotado esta primera edición en pocos meses.

La monografía consta de nueve capítulos, el primero de los cuales no sólo es oportuna y ajustada exposición de los antecedentes históricos de la temática a debatir sino también necesaria clarificación conceptual de la civilización y nacionalismo árabes y de la cultura y nacionalismo judíos. A este respecto acaso sería conveniente una más precisa matización en el libro recensionado entre los conceptos judaísmo y sionismo, este último en su sentido actual de acuñación relativamente reciente —cumple ahora algo más de un siglo— que conlleva una fuerte carga de nacionalismo exacerbado, exclusivista e incluso imperialista, aportado fundamentalmente por el pensamiento de Teodoro Herzl, por más que determinados historiadores judíos y no judíos pretendan legitimarlo presentándolo contra toda evidencia como el resultado del proceso histórico-cultural experimentado por el judaísmo en la diáspora a partir de la destrucción del II Templo.

El capítulo II, rotulado “El Próximo Oriente durante la Primera Guerra Mundial” es a mi juicio el angular de esta obra. Angular porque la contienda y su desenlace imprimió formidable impulso a un nacionalismo árabe hasta el momento soterrado, en tanto se manifestaba de forma operativa por vez primera otro nacionalismo paralelo, de signo judío, dentro del mismo marco geográfico. Todo ello coinci-

diendo con el relativo vacío suscitado por la quiebra del status jurídico-político imperante en el área en el último medio milenio como consecuencia de la derrota y desmembración del vetusto Imperio otomano, aliado de Alemania en la Gran Guerra, pero también por las rivalidades suscitadas entre los vencedores a la hora del reparto de los despojos del vencido. Esa intervención occidental se tradujo finalmente en la segmentación de la región en mandatos por la Sociedad de Naciones confiados finalmente —1919— a Gran Bretaña, exceptuadas Siria y Líbano que quedaron para Francia, con la consiguiente delimitación de fronteras internas que, con pocos cambios, han llegado hasta hoy.

No será necesario decir que los mandatos, más que a pretendidas motivaciones filantrópicas, respondían a la consecución de objetivos más pragmáticos. Como señala el autor, el largo y cruento conflicto bélico de referencia, en el que las potencias implicadas lucharon ya por vez primera por el control de los grandes recursos energéticos de la zona —el primer pozo de petróleo había sido abierto en 1908— “...cambió no sólo el marco político y territorial del Próximo Oriente, sino también el juego de los grupos de presión y de los intereses económicos y políticos, configurando una nueva situación, que con tensiones y conflictos ha marcado de manera decisiva su evolución histórica hasta el momento presente”.

En efecto, la historia ulterior hasta el final de la II Guerra Mundial —capítulos III, IV y V— es proyección natural de la fase precedente, siendo sus líneas vectoras el afianzamiento inicial de los mandatos europeos; la configuración de la Turquía actual; la aparición de los primeros estados árabes —Egipto, Irak, Arabia Saudí—; las nuevas independencias auspiciadas por la contienda —Siria, Líbano, Transjordania—, y la definitiva implantación a partir de la declaración Balfour de un nacionalismo judío de cuño sionista sobre una parte de Palestina, rival de otro nacionalismo árabe previamente existente, comprometido a su vez con el acariciado proyecto de una nación árabe unificada, vetada por los intereses de las grandes potencias y de los círculos regionales que les eran afectos. Colofón de esta etapa sería el recrudecimiento del conflicto de Palestina, impulsado por la in-

migración masiva de judíos desplazados de Europa; la retirada de Gran Bretaña, potencia mandataria; la proclamación y reconocimiento internacional del Estado de Israel sobre una parte del territorio disputado, y la primera guerra árabe-israelí de 1948-1949, liquidada con el triunfo militar hebreo y la consolidación de su naciente estado.

En los capítulos siguientes —VI al IX— Martínez Carreras nos ofrece un clarificador análisis de la traumática historia de la región hasta el momento presente, etapa presidida desde luego por la perenne confrontación árabe-israelí culminante en periódicas crisis bélicas —conflicto de Suez y el Sinaí de 1956, guerra de los Seis Días (1967), guerra del Yom Kippur (1973), actual rebelión popular de la “Intifada” en Palestina—, que aunque saldados con triunfos judíos, estos han resultado ser cada vez más precarios, aparte de evidenciarse una firme voluntad árabe de no aceptar la situación de fuerza que le ha sido impuesta.

Al enfrentamiento árabe-israelí neto han venido a sumarse otros factores que lo amplían y complican extraordinariamente. Ante todo, la internacionalización del conflicto por la directa intervención de las potencias occidentales y de la extinta URSS, siendo de señalar la gradual sustitución de Gran Bretaña por los Estados Unidos, alineados del lado de Israel por presiones del poderoso “lobby” judeo-norteamericano, y de forma más matizada, en favor de los estados árabes pro-occidentales, Arabia Saudí en primer lugar.

De otro lado, es de señalar la evolución interna de los propios estados árabes a ritmo trepidante, sobre todo desde que la revolución nasserista en la década de 1950 actuase como profundo revulsivo en todos los países del entorno egipcio, particularmente en Siria e Irak, no obstante la consolidación de las monarquías jordana y saudí. El creciente compromiso de los Estados Unidos con Israel; el apoyo de la URSS a los regímenes árabes más radicales; la formación de un Estado palestino en el exilio, hoy casi universalmente reconocido; la extensión del escenario del conflicto con la incorporación al mismo de nuevos estados, desde los Emiratos árabes y Yemen a Sudán, Libia y los países del Mágreb; las crisis internas de la Liga Árabe; la devastadora guerra civil —e internacional— en Líbano; el reaviva-

miento del fundamentalismo islámico dentro y fuera del mundo árabe —Irán, Argelia, Túnez, Libia, el propio Egipto—; la cruenta guerra irano-iraquí, y la más reciente del Golfo, son otras tantas variables que vienen a complicar un panorama ya de por sí intrincado, pero en el que comienzan a vislumbrarse inequívocos signos positivos que van desde la consolidación de la O.L.P. como fuerza angular palestina frente a otras más radicales y el retroceso en Israel del sionismo más atávico e irreductible, a acuerdos bilaterales —paz separada entre Egipto e Israel—, la desaparición de la URSS, el reciente condicionamiento de la ayuda norteamericana al régimen de Tel Aviv, y en particular los primeros intentos de negociación internacional de una paz global en el Próximo Oriente, incluida la cuestión palestina, que contemple los intereses legítimos de todas las partes implicadas.

Un cuadro cronológico y sendos índices bibliográfico y hemerográfico completan y simplifican el manejo de esta útil monografía.

Juan Bta. VILAR



MAYER, Ann Elizabeth, *Islam and human rights. Tradition and politics*, Boulder, Colorado/London, Westview Press / Pinter Publishers, 1991. 258 pp.

En el Prefacio que abre este libro, la prof. Mayer deja claro que su postura es la de una persona que cree en el carácter normativo y en la universalidad de los derechos humanos establecidos en el derecho internacional, y que, por tanto, rechaza toda política gubernamental que viole esos derechos independientemente de que esa violación se justifique con razones seculares o religiosas. También deja claro que su simpatía va hacia el movimiento liberal y reformista musulmán que interpreta las fuentes islámicas buscando la armonización entre la ley islámica y los derechos humanos, y que afirma que los derechos humanos son totalmente compatibles con el Islam. Pero no es de esta tendencia de la que se va a ocupar, ni tampoco de la de aquellos que afirman que los derechos humanos son producto de una cultura extranjera, la occidental, y que, al representar valores que no tienen nada que ver con el Islam, deben ser rechazados tajantemente. Su interés se centra en la postura de los conservadores musulmanes, aquellos que mantienen que el Islam acepta parte de los derechos humanos, no todos, y algunos con ciertas reservas. Estos conservadores musulmanes han producido sus propias “declaraciones” de los derechos humanos como contra-modelos que oponer a los reconocidos por el derecho internacional, contra-modelos en los que hay una restricción y limitación de los derechos humanos internacionales, especialmente por lo que se refiere a los derechos de las mujeres, las minorías religiosas y el derecho a cambiar de religión. En el capítulo II (*International and Islamic Human Rights*) se describen las fuentes utilizadas para llevar a cabo la comparación entre los modelos musulmanes (a saber, los propuestos por S. Tabandeh, Mawdudí, el Consejo Islámico, la Universidad al-Azhar, la Constitución iraní de 1979) y el internacional, pasando revista al mismo tiempo a aquellos casos en los que ha habido intentos por aplicar en la práctica la teoría contenida en los modelos musulmanes, a saber, los procesos de “islamización” llevados a cabo en Irán, Pakistán y Sudán. Esta comparación queda recogida en los capítulos IV-IX. Antes, en el capítulo III (*International Human*

*Rights: the Historical Background*), Mayer analiza cómo la doctrina de los derechos humanos está estrechamente relacionada con la tradición de individualismo, humanismo y racionalismo de Occidente y cómo el rechazo de esos valores puede dificultar la aceptación de los derechos humanos. En este sentido, es necesario precisar hasta qué punto la ley islámica puede ser considerada contraria *per se* a la doctrina de los derechos humanos. En el capítulo I (*Comparisons of Rights across Countries*), la autora ha afirmado la validez de establecer una comparación entre el modelo occidental y los contra-modelos islámicos, deteniéndose a analizar diversas objeciones, especialmente las planteadas por los “relativistas culturales”, que tienden a condenar la idea de que hay criterios universales que permiten juzgar a todas las culturas. La situación que más interesa a los relativistas es aquella en que hay prácticas que son consideradas correctas dentro del sistema cultural, pero tenidas por inaceptables desde fuera del sistema. Para algunos relativistas habría una postura “islámica” sobre los derechos humanos claramente identificable y dotada de autoridad, postura que no corresponde a la recogida en el derecho internacional. Pero lo cierto es que no hay una postura monolítica islámica al respecto, sino una variedad de opciones, fruto de las tensiones producidas en sociedades tradicionales por el proceso de modernización y, en especial, por la importación del modelo de la nación-estado moderna, modelo que no hay que olvidar es el que trajo consigo la necesidad de establecer los derechos humanos (pág. 12). Mayer señala que “cultural relativists seem disposed to accord more deference to governmental assertions that their fidelity to Islam precludes the acceptance of “Western” international human rights than to the positions of individual Muslims who have been harmed by their governments’ abuses of human rights... (They) do seem to mistake official, ideologized representations of Islamic culture for authentic manifestations of indigenous tradition” (págs. 15 y 16).

Las conclusiones a las que llega la autora de este libro tan apasionante y actual (v. especialmente el capítulo X, *Islam and Culture-based Resistance on Rights*) son: que el Islam no es la causa determinante de la difícil situación en la que se encuentran los derechos humanos en el mundo islámico (por mucho que estemos en una época

en la que los temas y la terminología islámicos dominan el discurso político, de manera que puede resultar difícil distinguir claramente entre cuestiones políticas y cuestiones religiosas, los diferentes enfoques sobre los derechos humanos existentes en el mundo islámico están determinados fundamentalmente por cuestiones políticas) y que los líderes de los procesos de islamización y los autores de los modelos islámicos de derechos humanos consideran en el fondo que los derechos humanos internacionales son normativos (v. especialmente pág. 53) y temen la crítica que puede acompañar a su violación.

El resumen del libro que ha quedado esbozado en las páginas anteriores da una idea de la riqueza, complejidad y carácter polémico de su contenido, que sin duda no convencerá a muchos (entre otros, y desde diferentes perspectivas, a los relativistas culturales y a los fundamentalistas). Sin embargo, no será fácil rebatir los argumentos con los que la autora desvela las contradicciones en las que incurren los contra-modelos islámicos de derechos humanos, ni negar la sólida base de conocimientos sobre el mundo islámico y la innegable "simpatía" por los habitantes de ese mundo desde las que la prof. Mayer aboga, junto a tantos musulmanes, por el reconocimiento teórico y práctico de los derechos humanos en los países musulmanes y en el resto del mundo. La persecución de los republicanos sudaneses y la ejecución del ulema Maḥmūd Muḥammad Ṭāha (págs. 182-6), procesado por herejía, durante el gobierno de Numeiri representan elocuentemente el tipo de violaciones de derechos humanos que no se debe permitir que ocurra en ningún país. No sorprende por tanto que los activistas árabes por los derechos humanos hayan escogido el aniversario de la muerte de Maḥmūd Muḥamad Ṭāha como el día de los derechos humanos conmemorado en los países árabes.

Por último, cabe destacar que en los últimos años han aparecido varios estudios sobre los derechos humanos en el mundo islámico escritos desde distintos puntos de vista. A la bibliografía recogida por Mayer se puede añadir M.Ch. Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme: un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, París, 1991; K. Dwyer, *Arab voices: the human rights debate in the Middle East*, Londres, 1991; S.A.A. Abu

Sahlied, *Droits de l'homme conflictuels entre l'Occident et l'Islam*, Louvain-la-Neuve, 1991.

M.<sup>a</sup> Isabel FIERRO

MORALES LEZCANO, Víctor, *Africanismo y Orientalismo español*, Madrid, UNED, 1989. 175 pp.

Marruecos ha estado siempre en el centro de la percepción española del mundo árabe. Es más, podría decirse que España, siquiera del siglo XIX para acá, se ha asomado a los países musulmanes a través de la ventana marroquí, de forma que la particular visión de su vecino meridional ha determinado en considerable medida la imagen, más o menos real, que los españoles se han formado de los países de ese entorno, del mundo árabe e islámico en general, y por supuesto del espacio africano más próximo a la Península.

De ahí el interés en precisar la imagen española ochocentista de Marruecos. Una imagen que aún hoy subsiste de alguna forma en la imaginación popular, atrincherada tenazmente en la idea esquemática y un tanto distorsionada que el hombre de la calle tiene del mundo árabe, islámico y africano (tres planos no necesariamente convergentes), no obstante la relativa actualización de la misma al contacto directo con esos países y sobre todo por influencia de los medios de comunicación.

A su vez, recuperar en sus exactos perfiles la visión que de Marruecos tuvieron los españoles en el pasado siglo es fundamental para llegar a la correcta comprensión del africanismo y el orientalismo hispanos del XIX, fenómenos ante todo elitistas por ser resultado de contribuciones muy concretas de tipo intelectual, pero en ocasiones con resonancias populares de amplitud y duración estimables. Tal ha sido el difícil reto que el autor se ha señalado con este breve pero denso y original libro, empeño del que ha sabido salir airoso.

Los componentes de la barroca y un tanto romántica, y dispersa, imaginación del orientalismo y el africanismo españoles forjados en la pasada centuria proceden de materiales de acarreo de extracción medieval y en cualquier caso anteriores al XVIII, extraídos a un tiempo de las redescubiertas canteras de la España andalusí y de la España imperial. Materiales por cierto difícilmente aplicables a la realidad de un país cerrado sobre sí mismo, sin otro norte que conservar los restos de su perdido imperio (Cuba sobre todo), desprovisto de apetencia

cias expansionistas en Africa o en otro lugar, y reducido a la condición de pequeño estado marginal en la Europa del momento.

Por tanto, a diferencia de lo que sucedería en países europeos en pleno proceso industrializador y modernizador, el pensamiento emanado de una reducida y heterogénea minoría de profesores, periodistas, militares y hombres de negocios, convergentes en academias, ateneos y casinos, tuvo escasa proyección y, por supuesto, no fue asumido por las clases gobernantes como filosofía política impulsora de afanes imperialistas realmente inexistentes. Si acaso, no pasó de motivación inspirada de la actuación de incipientes círculos "colonialistas" en sus empresas de reducido alcance, emprendidas con escasos medios y sin apenas apoyo oficial. Si finalmente España estuvo presente en Guinea, Sahara y Marruecos (una presencia más bien testimonial, hay que decirlo) no obedeció a plan deliberado alguno, sino al empeño solitario de unos cuantos particulares y al reconocimiento internacional de incuestionables derechos históricos escasamente aireados.

El Prof. V. Morales nos desvela con mano diestra las claves de los fundamentos africanos, y más exactamente marroquíes, de nuestro orientalismo de ayer, que como queda dicho no inspiró afanes imperialistas (si se dieron en algún momento resultaron ser irrealizables), pero que no dejó de tener consistente proyección cultural, reflejada en las letras, las artes y en manifestaciones diversas de la cultura popular. O como subraya el autor, no sólo "...la erudición, el ensayo y la publicística hispanas quedaron marcadas durante un siglo por el Africanismo marroquista, sino que algunas novelas, decenas de pintores, varios compositores de zarzuelas y, ya entrado el siglo XX, algunas producciones cinematográficas, contribuyeron a dar al fenómeno una vertiente cultural que hoy empieza a valorarse debidamente en España".

Una excelente colección de textos, un selecto cuerpo de láminas y sendos índices bibliográfico y onomástico, completan y simplifican el manejo de este libro, de cuidada edición y de atrayente y enriquecedora lectura.

Juan Bta. VILAR

VILAR, Juan Bta., *Mapas, planos y fortificaciones hispánicas de Túnez (s. XVI-XIX) / Cartes, plans et fortifications hispaniques de la Tunisie (XVI-XIXes)*, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991. 448 pp. + 402 mapas y planos + láms. s.n

Este libro es un alarde editorial de acabada ejecución, patrocinado por el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe para conmemorar el Bicentenario de la paz hispano-tunecina de 1791, vigente desde entonces. Se inscribe, a su vez, en las actividades científicas impulsadas por el Estado Español con ocasión del V Centenario del Descubrimiento del Nuevo Mundo.

También representa un ingente esfuerzo por parte del autor, que sin duda alguna ha alcanzado con esta obra un logro importante. El Dr. J.B. Vilar, en efecto, ha consultado los más importantes archivos y cartotecas de Europa y el Magreb para la elaboración de su monografía, que prácticamente recoge la totalidad del material cartográfico español —y por extensión europeo— existente sobre la Regencia de Túnez entre los albores del mundo moderno y 1881, año de la declaración del Protectorado francés sobre ese país.

El material aportado, rigurosamente inédito o, en su caso, poco conocido, es reproducido siempre que técnicamente resulta factible (magníficas las reproducciones a todo color de los tapices de J. Vermeyen, de gran interés cartográfico, histórico e iconográfico) y la ficha aportada por cada una de las piezas, muy completa, va acompañada de documentos justificativos y de la reproducción del monumento o fortificación tal como se conserva hoy cuando se trata de planos sobre obras arquitectónicas, de forma que cada ficha constituye en sí misma un estudio acabado y separable de los demás.

Sin embargo, el libro da más de lo que el modesto título parece ofrecer. Porque toda su primera mitad es un estudio detallado de las relaciones del Reino de España con el Beylikato turco de Túnez en el largo período de referencia, por cierto, la primera aproximación global al tema realizada hasta el momento, pero elaborada con meticulosa científicidad a base de las ricas series de documentación inédita conservadas en los archivos españoles y europeos —Simancas en

particular— y de exhaustivos repertorios bibliográficos en lenguas árabe y occidentales, de forma que el texto de Vilar, muy meditado y documentado, aparte de lo que aporta en sí mismo (que no es poco) será en el futuro un utilísimo instrumento de trabajo para quien pretenda conocer las fuentes documentales y bibliográficas existentes sobre el tema, ahorrándose el tiempo, molestias y gastos que conllevaría una larga incursión exploratoria por los centros especializados que, para la temática tunecina, existen en Túnez, Roma, Madrid, París y Londres, por mencionar sólo los más reseñables.

Aunque las dos partes del libro, el estudio histórico y el catálogo-repertorio cartográfico, resultan perfectamente separables, son mitades complementarias de un todo, sin que sea fácil discernir cual de las dos es dominante, dado que, según sean las preferencias del lector, el estudio histórico podía ser presentación del corpus cartográfico, o bien éste sería un conjunto de piezas justificativas del libro propiamente tal que le precede. Lo cierto es que, en su conjunto, la obra se nos muestra difícilmente superable.

Por mi formación de etnólogo y antropólogo social me ha interesado particularmente la primera parte del libro, penetrante aproximación a las relaciones de España con Túnez durante el largo proceso de conformación de la actual nacionalidad tunecina. El hilo argumental, que arranca de las postrimerías del Medievo, está trazado y desarrollado de forma magistral, porque aunque el autor es un especialista en historia española contemporánea, también lo es en la del flanco sureste peninsular en un espectro cronológico más amplio, y desde luego, no está ayuno en conocimientos sobre el Mágreb, al que en los últimos años ha dedicado una parte importante de su ya dilatada producción investigadora.

Su enfoque objetivo y realista, o si se prefiere su sensibilidad anti-imperialista, por cierto poco frecuente en la historiografía europea, arranca de su percepción inicial de la proyección española en el Mágreb como resultado de la imposición del mesianismo religioso y belicista castellano sobre el tradicional pragmatismo catalán respecto a los pueblos del Africa magrebí. De donde la presentación en la época, y consiguiente justificación, de la agresión española a los débiles



y pacíficos estados del Mágreb como una continuación de la Reconquista al otro lado del mar, y más tarde, cuando el conflicto regional se internacionalice al polarizarse en el frontal enfrentamiento de dos imperialismos, el español y el otomano, por el control del Mediterráneo centro-occidental, las tesis mesianistas darán paso a otras, más netamente imperialistas, alegándose argumentos de guerra preventiva y la necesidad de poseer plazas de seguridad en países secularmente hostiles. Vilar es particularmente crítico con estas tesis.

Ante el lector, en apretado retablo, desfilan quinientos años de historia común (europea, africana y mediterránea), con Túnez como hilo vector. Un país cuyo control dio la llave de la hegemonía del Mediterráneo de forma alternativa a España y el Imperio otomano en diferentes etapas y épocas durante los siglos XVI y XVII, hasta el momento de la normalización de relaciones hispano-tunecinas en las postrimerías de la siguiente centuria. Vilar hace, empero, una lectura humana de tan tremenda y tenaz confrontación, de tan enorme despilfarro de vidas y recursos, en la que los perdedores fueron, como siempre, las gentes oscuras y de a pie. Los pueblos arrasados a ambos lados del mar en la vorágine de una contienda sin cuartel, los prisioneros de guerra reducidos a cautividad y esclavitud, las multitudes de hambrientos, heridos y mutilados abandonados a su suerte en uno y otro lado. En medio de tantas tragedias se vislumbran paréntesis reconfortadores como el referido a la actuación de los moriscos españoles refugiados en Túnez, apegados en el exilio a su civilización hispánica ancestral y que tan decisivamente contribuirán a la modernización de Túnez y a la conformación de la moderna nacionalidad tunecina —capítulo éste uno de los más logrados del libro de Vilar— o el referido a las colonias de inmigrantes españoles residentes en diferentes localidades litorales de Túnez en el siglo XIX, conviviendo en paz y amistad con las gentes del país anfitrión.

Pocas objeciones cabe hacer a una obra tan lograda y necesaria, por ser de esas que impulsan realmente la ciencia hacia delante. La traducción al francés del sumario, prólogo e introducción es un acierto, dado que esos textos bilingües la hace más accesible a un público francófono, en definitiva —aparte del español naturalmente— su

principal receptor tanto en Africa como en Europa. Eso sí, se echan en falta unos índices de lugares y nombres que faciliten el manejo de un libro tan voluminoso y complejo, sin duda de preceptiva consulta en el futuro para cuantos se interesen, no ya sobre Túnez y sobre la proyección exterior española en el Mágreb, sino también para cuantos pretendan acercarse y comprender mejor un entorno mediterráneo de día en día más próximo y común para los pueblos que lo circundan.

David M. HART

WATT, W. Montgomery, *Islamic fundamentalism and modernity*, London/ New York, Routledge, 1988.

No hace falta presentar al Prof. W.M. Watt, uno de esos investigadores cuyos trabajos constituyen lectura obligada: basta recordar los libros que ha dedicado a estudiar la figura del Profeta Muḥammad y sus monografías y artículos sobre teología, filosofía y en general, pensamiento islámicos; es también autor de una breve y sugerente historia de al-Andalus. El libro aquí reseñado trata un tema de actualidad cuando fue escrito y que cuatro años después sigue siéndolo: cómo se ha enfrentado y se enfrenta el Islam a la influencia ejercida por Occidente en todos los órdenes especialmente a partir del siglo pasado. Los seis capítulos en que se estructura la obra van introduciendo al lector en las cuestiones fundamentales.

El primer capítulo analiza la imagen tradicional que el Islam tiene de sí mismo: concepción del mundo como algo estático y que no cambia; el Islam como última de las religiones reveladas y por tanto poseedora de la verdad final; la idea de auto-suficiencia; la idealización de la época del Profeta y del Islam temprano.

El segundo capítulo se centra en la institución religiosa del Islam (los ulemas) y su decadencia. Estudia el Prof. Watt cómo los ulemas lograron su poder y con qué métodos (definidos por Watt como totalitarios) se mantuvieron en él, cómo fueron perdiendo responsabilidades legislativas y judiciales. También estudia cómo la institución religiosa se vio afectada por los cambios ocurridos en el sistema educativo por la influencia occidental y cuál es su postura actual.

El tercer capítulo analiza los comienzos de lo que se ha llamado "el resurgimiento islámico" y cuáles han sido las respuestas al impacto europeo y a la erosión de la "imagen de sí mismo" tradicional producida por dicho impacto, pasando revista a las principales reacciones reformistas: Muḥammad 'Abduh, Ḥasan al-Bannā', Mawdudi, el coronel Qadhafi, la secta aḥmadiyya.

El cuarto capítulo presenta a otro tipo de protagonistas que han reaccionado de manera diferente ante el impacto de Europa: son los li-

berales, cuya meta es la búsqueda de una nueva identidad y por tanto el rechazo de la “imagen de sí mismo” tradicional en el Islam. Ejemplos serían M. Arkoun y Fazlur Rahman.

El quinto capítulo, el más extenso, analiza con gran claridad los puntos de fricción existentes entre esa “imagen de sí mismo” tradicional que tiene el Islam y los problemas de ahora. Las cuestiones que según Watt deben ser reformuladas dentro del Islam son las siguientes:

a) en lo relativo a la revelación, plantearse el problema de la expresión lingüística de la verdad religiosa y de la presencia del elemento humano en dicha revelación, así como la aceptación de los métodos de crítica histórica y literaria y la aceptación de la ciencia occidental;

b) la relación existente entre religión y política;

c) la política internacional, abandonando conceptos como el de *dār al-ḥarb* o percepción del mundo no islámico como tierra hostil;

d) la flexibilidad ante los problemas sociales, reabriendo la puerta del *iṣṭihād*, o esfuerzo de interpretación, en función de las nuevas necesidades sociales, especialmente por lo que se refiere a los derechos humanos y la posición de las mujeres en la sociedad.

De esta manera, en opinión de Watt, el Islam se encaminará hacia una “imagen de sí mismo” más verdadera, de la misma manera que le ha ocurrido al Cristianismo. Es necesario advertir en este punto que el Prof. Watt, pastor presbiteriano escocés, escribe este libro desde el punto de vista de un creyente en Dios, aunque sea perteneciente a otra religión, religión que por otro lado ha tenido que sufrir en gran parte los mismos ataques que sufre el Islam por parte de una sociedad hegemónicamente secularizada y laica, habiendo tenido por ello que “repensarse” a sí misma. Lo que Watt parece estar diciendo a cada momento es: “nosotros, los cristianos, hemos logrado sobrevivir a la ofensiva del desarrollo científico y de la secularización, mediante métodos que nos han hecho abandonar aspectos secundarios de nuestra imagen previa y ahondar al mismo tiempo en nuestra verdad; tenemos pues algo que enseñaros a vosotros los musulmanes, como

también posiblemente vosotros tenéis algo que enseñarnos si os aproximáis en un plano de igualdad”.

El sexto capítulo se centra en el acontecimiento “reciente” más importante ocurrido en el mundo islámico: la revolución iraní (el libro está escrito antes de la guerra del Golfo).

Se termina el libro con un epílogo, acompañado de un glosario, notas, bibliografía y un índice. La existencia de índices en los libros ingleses debería ser imitada por las casas editoriales españolas.

M.<sup>a</sup> Isabel FIERRO



## NORMAS SOBRE LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES A LA REVISTA AWRĀQ

- La Revista AWRĀQ aceptará para publicación trabajos de investigación en lenguas peninsulares, en lengua árabe y en las lenguas de más uso en la Comunidad Europea.
- Los originales se enviarán mecanografiados por una sola cara a doble espacio, con una caja de 28/30 líneas de 60/65 espacios cada una. Las notas figurarán al final del artículo y llevarán numeración correlativa.
- Cada original irá acompañado de un resumen de un máximo de diez líneas, en el idioma del artículo, que será publicado en castellano y en inglés.
- Los originales, texto y notas, no sobrepasarán los 40 folios mecanografiados.
- Los mapas, fotos, cuadros o gráficos que ilustren el texto deberán ser originales (no fotocopiados) y llevarán un breve título y una numeración correlativa para su identificación. Los gráficos, cuadros y mapas deberán presentarse en papel vegetal.
- Los autores indicarán en la primera nota del original el sistema utilizado para la transcripción de palabras árabes.
- Las palabras árabes transcritas, así como las demás palabras extranjeras, a excepción de los nombres propios, deberán ir subrayadas en el original mecanografiado.
- Las referencias bibliográficas se harán de acuerdo con las siguientes normas:
  - Títulos de libros, subrayados.
  - Títulos de artículos de revista o de obras colectivas, entre comillas.
  - Títulos de revistas, subrayados.
  - Citas de artículos de revista: autor, título del artículo (entrecorillado), nombre de la revista (subrayado), volumen, fascículo, año (entre paréntesis), páginas de comienzo y final del artículo.
- Dentro de la bibliografía y notas, en los nombres de los autores se hará figurar, en primer lugar, el apellido y, a continuación, el nombre.
- Los originales irán precedidos de una página en la que aparezca el título del artículo, nombre del autor, dirección postal, número de teléfono y dirección de la institución en la que presta sus servicios.
- Los originales habrán de ser inéditos y no estar pendientes de publicación en otra revista.
- La aceptación o rechazo de un original para su publicación en la revista AWRĀQ es competencia del Consejo de Redacción, cuyo Secretario comunicará a los autores la decisión recaída sobre el mismo.
- Los autores deberán corregir primeras pruebas en un plazo no superior a quince días desde la fecha de recepción de las mismas. Durante la corrección de primeras pruebas se podrá añadir hasta un máximo de diez líneas como nota adicional al texto.
- La publicación de artículos en la Revista AWRĀQ no será remunerada económicamente, salvo en los casos en que aquéllos hayan sido solicitados por el Consejo de Redacción. Los autores recibirán, con carácter gratuito, un ejemplar del volumen de la Revista en el que se publique su artículo y veinticinco separatas del mismo.
- Los originales que, aceptados para su publicación por el Consejo de Redacción, no se ajusten en su presentación a las normas anteriores, serán devueltos a su autor para que introduzca las modificaciones necesarias.

## RULES FOR SUBMITTING ORIGINALS TO AWRAQ

- AWRAQ shall accept for publication research papers in languages of the Iberian peninsula, Arabic and the languages most used in the European Community.
- The originals must be sent in typewritten form, on only one side of the paper and in double space, with 28/30 lines per sheet, each line having 60/65 spaces. The notes shall come at the end of the article and shall be numbered in sequence.
- Each original shall be accompanied by an abstract consisting of a maximum of ten lines, in the original language of the article, which shall be published in Spanish and English.
- The originals, text and notes, shall not exceed 40 typewritten folio sheets.
- The maps, photographs, tables or graphs that illustrate the text must be originals (not photocopies) and have a short title or caption as well as numbering in sequence for identification. The graphs, tables and maps must be submitted on tracing paper.
- The authors shall indicate in the first note of the original the system used to transcribe Arabic words.
- The Arabic words transcribed, as well as other foreign words, with the exception of proper nouns, must be underlined in the typewritten original.
- Bibliographical references shall be made according to the following rules:
  - book titles, underlined;
  - titles of journal articles or joint papers, in inverted commas;
  - titles of journals, underlined;
  - references to journal articles: author, title of article (in inverted commas), name of journal (underlined), volume, part, date (in brackets), page numbers of start and end of article.
- In the bibliography and notes, when indicating the authors' names, the surname shall come first, followed by the first name.
- A page shall be attached to the front of the originals with the title of the article, the name of the author, the postal address, and the telephone number and address of the institution where he/she works.
- The originals must be unpublished and not pending publication in another journal.
- The acceptance or rejection of an original for publication in the AWRAQ journal is the responsibility of the editorial board, whose secretary shall notify the authors of the decision taken regarding it.
- Authors shall correct the first proofs within a period of not more than fifteen days from the date of their receipt. During the correction of the first proofs a maximum of ten lines may be added as an additional note to the text.
- The publication of articles in the AWRAQ journal shall not be subject to financial remuneration, except in those cases in which it has been requested by the editorial board. Each author shall receive, free of charge, a copy of the volume of the journal in which his article is published, and twenty-five offprints thereof.
- Originals which, after having been accepted for publication by the editorial board, do not conform to the foregoing rules, shall be returned to their authors in order that the necessary changes may be made.